

مكتبة الأسرة



مهرجان القراءة للجميع

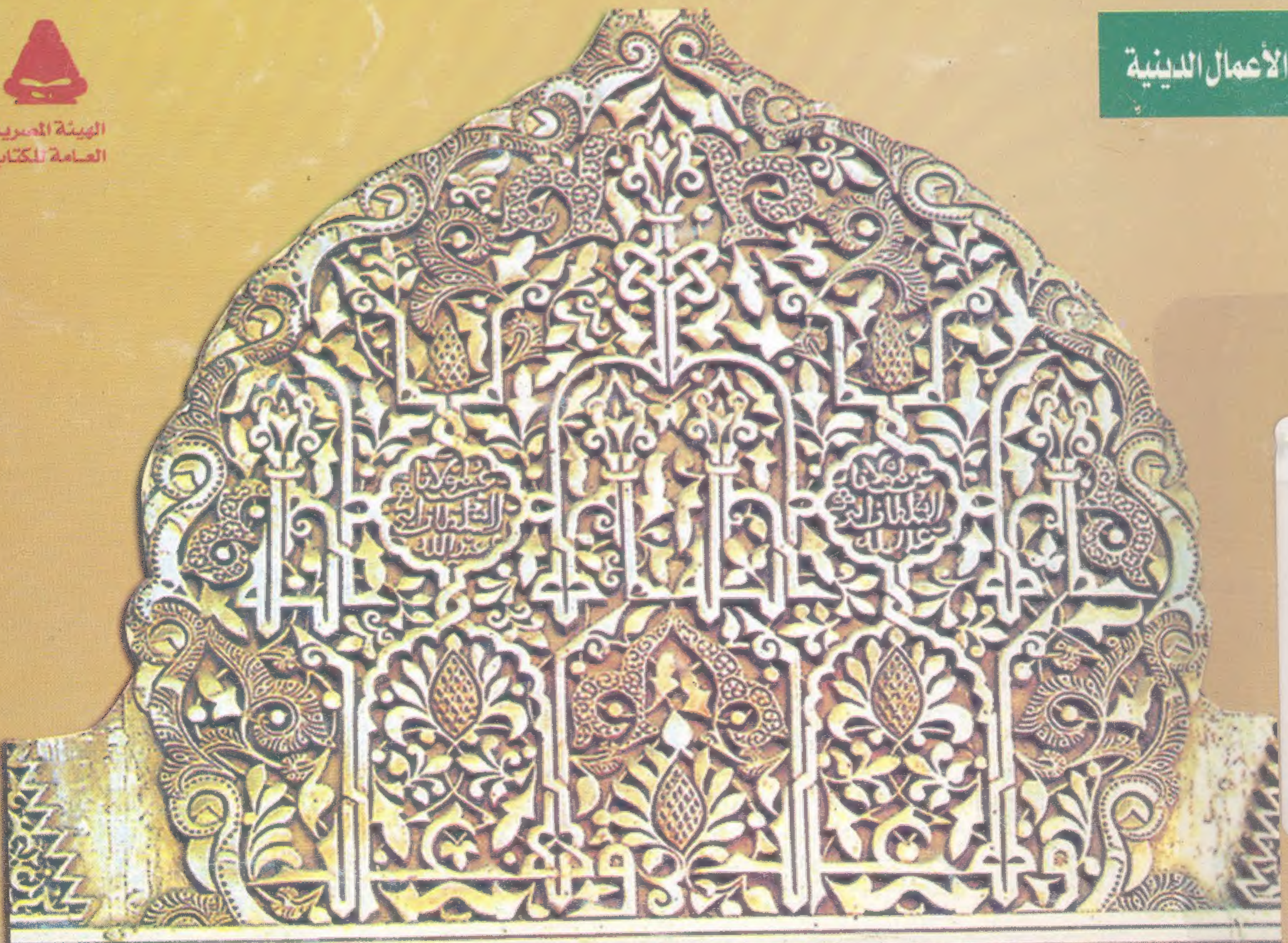
أمين الخولى

المجددون فى الإسلام



الهيئة المصرية
العامة للكتاب

الأعمال الدينية



المجددون فى الإسلام

على كتابى :

و « بغية المقتدين ومنحة
المجدين على تحفة المهتدين »
للمراغى الجرجاوى (ق ١٣هـ)

التبئة بمن يبعثه الله
على رأس كل مائة
للسيوطى (٩١١هـ)



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠١
مكتبة الأسرة
برعاية السيدة سوزان مبارك
(الأعمال الدينية)

المجددون في الإسلام	الجهات المشاركة :
أمين الخولى	جمعية الرعاية المتكاملة المركزية
الغلاف	وزارة الثقافة
والإشراف الفنى :	وزارة الإعلام
الفنان : محمود الهندى	وزارة التربية والتعليم
المشرف العام :	وزارة الإدارة المحلية
د . سمير سرحان	وزارة الشباب
	التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم :

كان الكتاب وسيظل حلم كل راغب في المعرفة واقتناؤه غاية كل متشوق للثقافة مدرك لأهميتها في تشكيل الوجدان والروح والفكر، هكذا كان حلم صاحبة فكرة القراءة للجميع ووليدها «مكتبة الأسرة» السيدة سوزان مبارك التي لم تبخل بوقت أو جهد في سبيل إثراء الحياة الثقافية والاجتماعية لمواطنيها.. جاهدت وقادت حملة تنوير جديدة واستطاعت أن توفر لشباب مصر كتاباً جاداً ويسعر في متناول الجميع ليشبع نهمه للمعرفة دون عناء مادي وعلى مدى السنوات السبع الماضية نجحت مكتبة الأسرة أن تتربع في صدارة البيت المصري بثناء إصداراتها المعرفية المتنوعة في مختلف فروع المعرفة الإنسانية.. وهناك الآن أكثر من ٢٠٠٠ عنواناً وما يربو على الأربعين مليون نسخة كتاب بين أيادي أفراد الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً وشيوخاً تتوجها موسوعة «مصر القديمة» للعالم الأثري الكبير سليم حسن (١٨ جزء). وتنضم إليها هذا العام موسوعة «قصة الحضارة» في (٢٠ جزء).. مع السلاسل المعتادة لمكتبة الأسرة لترفع وتوسع من موقع الكتاب في البيت المصري تنهل منه الأسرة المصرية زاداً ثقافياً باقياً على مر الزمن وسلاحاً في عصر المعلومات.

د. سمير سرحان

لوحة الغلاف

للفن الإسلامى نفوذ سرى غريب على أوروبا والعالم،
فقد قلده عندما نقلوا حروفه، وعندما كرروا وحداته
الزخرفية ونقوشه، ومن المفارقات العجيبة أن تشتمل
إحدى الكنائس بمدينة فلورنسا الإيطالية ضمن منظر
تتويج السيدة العذراء على أنسجة منقوشة بالحروف
العربية، والزخارف الإسلامية النباتية، والخطوط
والكتابات القديمة.

محمود الهندى

على سبيل التقديم المجددون فى الإسلام

شيخنا الجليل الأستاذ/ أمين الخولى طيب الله ثراه حين يهدى هذا الكتاب عن التجديد والمجددين فى الإسلام، إلى أولئك الذين يؤمنون بعالمية الإسلام وخلوده..

يصف عمله هذا بأنه بحث عن رسائل عالمية وخلود للإسلام... وتكشف عبارة الإهداء هذه عما فى فكر الرجل من عميق الوعى بحتمية التجديد والتطور، التى هى سنة الحياة والإحياء، وأيضا بحتمية مسايرة فروع الدين لمتغيرات المكان والزمان حتى لا تتخلف الأحكام عن التشريع الذى نزلت أصوله فى الجزيرة العربية بين مكة والمدنية عن الوفاء بمتطلبات وظروف معتنقيه، فى جميع أنحاء العالم، حيث تتغير ظروف من نطبق عليهم.

وبهذا، وبهذا وحده تسلم عالمية الإسلام من تنطع المنتطعين وجمود المتحجرين، وتنفسح الآفاق أمام الرسالة الخاتمة، التى كان من خصوصيات الرسل لها أنه بعث رسولها إلى الناس كافة.

وفى زماننا الذى يتحدثون فيه عن صراع الحضارات، والتلويح بأن الألفية الثالثة ستكون عصر نهاية الإسلام، المتهم عندهم بالتخلف والرجعية ورفض التعددية وعدم قبول الآخر، والظالم لحقوق الإنسان.

فى زماننا هذا يصبح من الواجبات الدينية عرض المواقف التجديدية، التى قام بها علماء الإسلام وبعض حكامه لمواجهة المتغيرات، التى حدثت فى الزمان والمكان بتغيير بعض أحكامهم بما يتفق وتغير الزمان والمكان ليكشفوا للعالم عما فى الإسلام العظيم من يسر وبساطة ووسطية ومرونة.

وهذا ما أعنى شيخنا الجليل الأستاذ أمين الخولى طيب الله ثراه بعرضه فى هذه الدراسة التى جلا فيها فكرة التجديد وعرف فيها بالمجدين عبر القرون، منذ عهد المجدد الأول عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه.

وفى زماننا الذى عنى فيه العلماء المسلمون بعرض الإعجاز العلمى للقرآن، يصبح مطلوباً أن تبذل العناية بالعطاء المتميز لبيان القرآن وبحسن فقهه والتدبر العميق لما يوحى به من الهدى الذى لا ضلال بعده، والذى يهدى دائماً للتى هى أقوم.

نائب رئيس المجلس

أ.د. عبد الصبور مرزوق

١٩٩٩/١٠/١١

إلى
الذين يدينون بعالمية الإسلام وخلوده
أهدى
هذا البحث عن وسائل هذه العالمية، وذلك الخلود

مقدمة

خطة وهدف (*)

تقرأ على طرة هذا الكتاب أنه كتب على أساس كتابي:

«التبسة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة، لجلال الدين السيوطي، و«بغية المقتدين، ومنحة المجددين على تحفة المهتدين، للمراغي الجرجاوي من أهل القرن الحالى، وهما كتابان متكاملان، عرفتاهما مما وصل إلينا من كتب عن فكرة التجديد للدين.

وقد بلغت فكرة التجديد للدين إلى حد أن نظمت كما نظمت متون العلوم. فنظم السيوطي فى ذلك ما سماه تحفة المهتدين فى بيان أسماء المجددين. وقد وضع مع ذلك كتابا منشورا هو أول ما أشير إليه هنا واسمه كتاب: «التبسة، بمن يبعثه الله على رأس كل مائة، وهو كتاب مخطوط، منه نسخة فى دار الكتب المصرية.

والسيوطي مات فى أوائل القرن العاشر، بعدما بين المجتهدين إلى عصره، ولكن الفكرة فى تجديد الدين، وبعث مجدد على رأس كل مائة ظلت موجودة متناقلة، فجاء من أراد تكملة هذا البيان إلى القرن الرابع عشر الهجرى الحالى، فأكمل منظومة السيوطي السابقة، نظما بأسماء المجددين، مما بعد عصر السيوطي وشرح منظومة السيوطي، كما شرح منظومته المكمل إلى

الآن، وسمى هذين الكتابين «بغية المقتدين». ومنحة المجددين على تحفة المهتدين» وهو مخطوط بخط مؤلفه في دار الكتب المصرية أيضا.

فكانت الخطة أن أقدم مخطوط السيوطي المسمى التنبئة، ثم أكمله فيما بعد زمن السيوطي من كتاب المراغي «بغية المقتدين» فأدون بذلك قول القدماء، بعبارتهم، في فكرة تجديد الدين على رأس كل مائة ثم أكمل هذه الصورة التاريخية بترجمة من سموهم من المجددين ترجمة تقصد إلى بيان أعمالهم وأفكارهم في التجديد.



تلك هي خطة كتاب «المجددون في الإسلام» قصدت إلى إقامة الكتاب عليها لسببين:

أولهما - أن أدع أصحاب هذا التراث المؤمن بالتجديد يتحدثون، هم أنفسهم، عن التجديد الديني: يصفونه، ويسلسلون روايته، ويعينون أصحاب التجديد على رموس المثات، خلال الأربعة عشر قرنا، التي عاشها الإسلام حتى اليوم.

فإذا حدث أصحاب القديم عن التجديد حديثهم الذي ترى نصوصه، وبدأ حديثهم هذا مبكرا منذ حوالى القرن الثالث الهجرى، لم يبق بعد ذلك مقال لقائل ولا اعتراض لمعتراض، ولم تعد فكرة التجديد بدعا من الأمر يختلف الناس حوله، فتخسر الحياة ضحايا من الأشخاص والأعراض والأوقات مما ينبغى أن تدخره هذه الحياة، لتفيد منه فى ميادين نشاطها.. ولا تضيع الوقت والجهد فى تلك المهاترات التى تكثر وتسخر حول كل محاولة جادة لدفع الحياة الدينية أو الحياة الاجتماعية إلى ما لا بد لها منه من سير، وتقدم، وتطور، ووفاء بما يجد دائما من حاجات الأفراد والجماعات.

وأما السبب الثانى - فأحياء نص من هذا التراث، وفاء له وبراه، وعرضا للون من تفكير أصحابه وتناولهم للقضايا الحيوية، وتعبيرهم عنها فى تلك

العصور على ما ترى فى كتاب السيوطى فى القرن العاشر الهجرى وكتاب
المراغى فى القرن الحالى. فذلك كله مادة للتاريخ العام، والتاريخ الحضارى
والاجتماعى.

وإذا ما أسس السلف لفكرة التجديد، وسموا رجاله، حق لنا أن نكمل
الفكرة فى التجديد ومداه بالنظر فى حياة من سموهم هم مجددى المئات،
فلنتمس من عمل الحاكمين منهم، ومن تفكير المفكرين فيهم ما نرى فيه
أضواء يبعثها الماضى، فيضىء بها طريق المستقبل، واتجاه التطور، فتكون
الإفادة من هذه الأعمال والأفكار قائمة على أساس متين من اختيار
القدماء، وواقع من عمل الذين اعترفوا لهم قديما بحق التجديد.



وأهمية هذه التراجم التى أخذ هذا الكتاب منها اسمه «المجددون فى
الإسلام» تقتضى الإشارة إلى خطة هذه التراجم.

فهى ليست الترجمات العادية التى ترسم شخصيات المترجم لهم رسما
كاملا، أو رسما عاما تخطيطيا لأن هذا الصنف من الترجمة تستقل به
الفصول الطوال، أو الكتب المفردة. يجمع فيها كل ما يتصل بحياة المترجم،
وينقد، ويحلل ويستنتج منه.. إلى آخر خطوات المنهج الدقيق فى الترجمة الذى
يجد القارئ بيانه فى كتاب «مالك بن أنس: ترجمة محررة».

أما ترجمة هؤلاء المجددين هنا فيمكن وصفها بأنها ترجمة «تجديدية»
فحسب إن كفت هذه الصفحة فى الإشارة إلى ما تعتمد إليه الترجمة هنا من
تتبع خاص لأعمالهم فى التجديد. فإذا كان المجدد حاكما كعمر بن عبد
العزیز مثلا، كانت العناية فى ترجمته بالأعمال التى فهم بها الإسلام وفسره،
وهى اليوم مما يصحح فهمنا للدين، ويسدد خطانا فى العمل، وإذا كان المجدد
عالما كالشافعى والغزالي مثلا كانت العناية فى ترجمته بالأفكار والآراء التى

أبداها في فهم الإسلام وتفسيره وهي اليوم مما يصحح فهمنا للدين. ويسدد خطانا في التطور الحيوي. وأحسب أننا واجدون في تصرفات المجددين وتفكيرهم ما لم تصل إليه الحياة اليوم، أو قل ما لم تجرؤ عليه، لأن المقلدين قد ألقوا بجمودهم في الفهم والتصرف ضبابا أو ظلاما أخفى حقيقته، وحجبه عن الأنظار فلم يعرف، ولم يشتهر، وإذا عرفه اليوم عارف بدا قوله به غريبا منا اليوم. ولكنه في عمل الحاكم المجدد، وفي فكر العالم المجدد لا يمكن أن يلقاه أحد بشيء من هذا الاستغراب أو ما يشبهه.

وعلى هذه الخطة في الترجمة التجديدية أو الاقتصار على عرض الهام من تجديد المجددين الذين سموهم، عرضت صور جميع من سموهم مجددين، على اتفاق فيهم على رأس كل مائة، أو على اختلاف في هذه التسمية، فإذا ذكروا غير واحد، على رأس مائة من المئات ترجمت جميع من سموهم، لأن الغاية ليست تعيين المجددين والاتفاق عليهم، بل الهدف من هذا - كما سبق - هو الاطمئنان إلى سلامة فكرة التجديد، والاستفادة من تجديد الذين عرف لهم ذلك. وشهروا به، والخير في أن يكونوا أكثر من واحد.

وعلى ذلك ترجم في هذا الكتاب، تلك الترجمة الخاصة، كل من عد من المجددين، ولو كانوا أكثر من واحد على رأس مائة من المئات، فبلغ عددهم بذلك بضعة عشر رجلا، لا أربعة عشر فقط بعدد القرون.

تلك هي الفكرة العامة في خطة كتاب «المجددون في الإسلام» من حيث إقامته على أساس من التراث ومن حيث منهج ترجمة من سمووا بالمجددين، تلك الترجمة الخاصة، من زاوية بعينها، تحقيقا لغاية معينة.



وإذا استبانَت تلك الخطة أمكنت الإشارة إلى الهدف من الكتاب وخطته:
فهذا الهدف هو:

تدعيم فكرة التجديد ثم تحديدها وبيانها...

فقد ملك النفس شعور الحياة بالحاجة الماسة الملحة إلى تجديد تطوري يفهم به الإسلام، الذي يقرر لنفسه الخلود والبقاء، فهما حيا، يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر، ويعوق الخلود إذا ما صح العزم على هذا الفهم الجديد، الذي مضت سنوات في تقرير أصوله وأساسه درسا، وتعلیما، وتدوينا.

ومن حق الحياة، أن نحرص على سلامة هذا الفهم، وبقائه، ونجاته كذلك من تلك المهاترات التي أشرت سابقا إلى ما تحدثه من خسائر، تكبدتها الحياة في كثير من خطوات سيرها التي لا مفر لها منه ما دامت حياة.

ولا تكون تلك النجاة من المهاترات والسلامة من الخسائر إلا بسكوت من لا يعرف ليرتفع الخلاف، وتذكير من نسي ممن يستطيع أن يعرف فتفقه الذكرى.

ومع هاتين الخليتين لا يبقى مكان للمهاترات المتلفة للجهد، المبددة للقوى، المعوقة لسير التقدم - والوقت لا ينتظر.

وفي ذلك التدبير لسلامة الفهم الجديد للدين ونجاته هو تقديم قول القدماء أنفسهم بعباراتهم في التجديد، بين محاولة الفهم الجديد.

وبذلك يكون كتاب «المجددون في الإسلام» طليعة لكتاب آخر هو «تجديد الدين» فهو يطرق بين يديه، ويمهد، ويعد النفوس، ويذل العقبات إن شاء الله.

ذلك هو الهدف من هذا الكتاب. والله الموفق. والسلام على من أتبع الهدى.

أمين الخولي

مصر الجديدة - سنة ١٣٨٤ هـ

التجديد.. قديما

أقيم هذا القول عن «المجددين في الإسلام» كما يرى القارئ - على أساس من قول للقدماء، في تجديد الدين، فردوا له تأليف، منها ما لم يقع إلى اليد حتى الآن، ولم يقع للسيوطي في القرن العاشر الهجري، مع شدة مطلبه، وذلك هو كتاب «الفوائد الجمة في من يحدد الدين لهذه الأمة» للحافظ بن حجر ومن يدري فقد تكون هناك مؤلفات أخرى، لم نبحث البحث الكافي عن خبرها، بله وجودها.

ومما ألف القدماء في ذلك بعيدا، وقريبا، مثل كتابي «التبئة.. والبغية» اللذين أقيم هذا البحث عن «المجددين في الإسلام» على أساسهما، لما سلف بيانه في حديث: الخطة والهدف.. آنفا.



والقدماء يقيمون الحديث عن هذا التجديد للدين، على حديث قد أوفى هذان الكتابان القول فيه، بما لا أجد بي حاجة إلى مزيد فيه، تخريجاً أو تحقيقاً، فحسبي وحسبك من هذا التجديد أنه فكرة سار القول فيها منذ عصور مبكرة، ترتقى إلى القرن الثالث الهجري، فيما تنص هذه الكتب عليه.

ولعل البحث يهدي إلى أن الكلام عنها قد كان أكثر تبكيراً من هذا

العهد، على أنه سواء أكانت الفكرة مبكرة، قد جرت على الألسنة والأقلام، قبل جمع الحديث في القرن الثاني، أم تأخرت عن هذا العهد فإنها في كل حال قد عرفت معرفة تدفع الحرج، أي حرج، عن كل متكلم فيها اليوم، وتقرر هذا الأصل تقريراً مطمئناً، تسنده تجارب الإنسانية، وفهمها لسنن الاجتماع، إذ تهيب للإسلام بذلك الفرصة الكافية، لمسيرة الحياة، والاستجابة لجديدها استجابة مواتية، يتحقق بها ما أراد الإسلام نفسه من عالمية، تشمل الدنيا جميعاً، وخلود يمتد على كل زمان.

والقدماء يعنون بذلك التجديد في عامة قول من رأينا كلامهم، أنه: إحياء السنة، وإماتة البدعة، أو إحياء ما اندرس، وما يشبه هذا التعبير، مما سنقف قريباً لمناقشته وبيان نسبه إلى التطور بمعناه الاجتماعي الحديث. وإنما نريد هنا أن نتبع ما يعطيه تفصيلهم لأحوال التجديد والمجددين من المنازع والاتجاهات، وهل هي عملية اجتماعية، أو هي نظرية الرواية والإبلاغ لا غير؟

وفي هذا الشأن تراهم ينزعون حيناً منزعاً عملياً، حين يحتفلون بأهمية التجديد في الفقه، قانون الحياة العملية عندهم، فنراهم يرجحون اعتبار مجدد على اعتبار مجدد آخر بأن المفضل فقيه يذود عن الفروع والمفضول متكلم يذود عن أصول العقائد، ونجد من مثال ذلك، ما فعله السبكي، في طبقات الشافعية، عند عد مجدد المائة الثالثة، وإشاره أن يكون مجدد هذه المائة، هو ابن سريج الفقيه الشافعي، لا أبو الحسن الأشعري المتكلم.

نعم.. إن بعضهم قد يفضل مجدد مائة على غيره لما له من دفاع عن أصول العقائد، لا عن الفروع الفقهية، كتفضيل ابن عساكر: أن يكون مجدد

المائة الثالثة نفسها هو: أبو الحسن الأشعري «لا ابن سريج» لقيام الأشعري بنصرة السنة، والرد على المعتزلة، وسائر أصناف المبتدعة، والمضللة، فأما ابن سريج فكان فقيها مضطلعا بعلم أصول الفقه وفروعه.

ومع هذا الاختلاف فإن إشارهم المنزع العملى فى التجديد تؤيده أشياء منها:

١ - أنهم يعدون من المجددين خلفاء، ويتفقون جميعا على أن عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى، هو المجدد الأول على رأس المائة الأولى لا ينافسه أحد ما، ثم يعدون بعد ذلك حينما ما الخليفة المسترشد - على خلاف فيه.

والخلفاء، فى عامة أمرهم، يكون مجال تجديدهم هو الجانب العملى فى إصلاح الحكم، ورعاية أحوال الناس، ومع عد هؤلاء الحكماء مجددين، وما فى ذلك من الاتجاه العملى ما يقررونه بواضح العبارة من أن «الأصل فى حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل، والتناصف الذى به تحقق الدماء، ويتمكن من إقامة قوانين الشرع».

ويدعم ذلك أنهم ذهبوا يعدون فى كل مائة حكاما مع العلماء، فعلى رأس المائة الأولى من أولى الأمر عمر بن عبد العزيز، وقالوا عنه: يكفى هذه الأمة وجوده خاصة، فإنه فعل فى الإسلام ما ليس بخاف. وفى المائة الثانية: هارون الرشيد مع الشافعى، وفى الثالثة المقتدر بالله مع ابن سريج وغيره من العلماء وفى المائة الرابعة القادر بالله، مع أبى حامد الأسفراينى، وفى الخامسة المستظهر بالله مع الغزالى وهكذا فكل أولئك يؤكد المنزع العملى الواضح فى تجديد الدين.

٢ - وما يؤيد ذلك أيضا:

اعتبارهم منصب تجديد الدين منصبًا اجتماعيًا عمليًا، يشبه منصب الخلافة الظاهرة والإمامة العظمى.

٣ - بل إن التجديد ليبلغ من الأهمية إلى حد أن يرفعوه، فى بعضهم،

إلى مرتبة النبوة، وتسمع مثل هذا التعبير، من بعض العلماء الأكابر، الجامعين بين علم الباطن والظاهر - على رأيهم - إذ يقول:

لو كان بعد النبي ﷺ نبي لكان الغزالي، وإنه يحصل ثبوت معجزاته ببعض مصنفاته وهم يقولون، كما يقول السيوطي في آخر كتابه التنبئة:

في هذه الأمة، في كل مائة سنة، تموت الحكماء والعلماء، ثم يعث الله على عدد الأنبياء حكماء فيردون الخلق إلى الله، وهم بمثابة أنبياء الزمان.

واعتبار المجددين أنبياء حيناً، وبمثابة الأنبياء حيناً تؤيد جلال مهمتهم، وأنها إصلاح عام، لا تصحيح نظري لما هو سنة.

ولعل إطلاق وصف النبوة على المجدد، أو مشابهة النبوة مما تعلق به بعض المحدثين، من ذوى الدعاوى الدينية على ما سنقف عليه عند القول عن التجديد حديثاً.

وما يؤيد ذلك الاتجاه العملي أيضاً:

٤ - أنهم حين يعللون التجديد على رعوس القرون يردونه إلى اعتبار اجتماعي من أحداث الحياة في هذه المدد، ويروون في ذلك أثراً «أن رأس كل مائة يكون عندهم أمر» ويفهمون من ذلك الأثر حديث التجديد. إن المحن الاجتماعية تقتضى التجديد، جبرا لما حصل من الوهن بالحن، كما يقررون.

وقرروا حدا يعدون مجن الظلم السياسى والاجتماعى، على رعوس المثين، فيذكرون الحجاج، وفتنة خلق القرآن، وخروج القرامطة، وأفاعيل الحاكم بأمر الله، واستيلاء الفرنج على كثير من البلاد الشامية، ومن بينها بيت المقدس.. إلخ ويعدون على رأس كل قرن محنة.

وما يعنينا النظر إلى إطار هذه المحن على رعوس المثات، أو عدم إطارها، ولا أن هذا الذى ذكره هو كل المحن، التى أصابت المجتمع الإسلامى، على

رءوس المئات، أو فى أثنائها،.. وإنما يعنينا هذا النظر الاجتماعى إلى وجوب هذا التجديد عند وجود الآفات الاجتماعية.

ومن هذا الأصل نشعر أن تقريرهم وجود المجدد، عند الانحراف والاضطراب، وأن ذلك سنة مقررة، وأصل ثابت، بينه الرسول هذا البيان - على ما يروونه - من هذا الأصل نشعر بما يجب على الداعين فى الجماعة علماء أو مشغلين بالسياسة أن يقوموا بواجب التجديد الإسلامى.

وهذا يقضى على فكرة التواكل، التى أراد بعض المنحليين، المخلين بواجبهم الاجتماعى أن يأخذوه من قريب المعنى. وظاهره فى آية «عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» ليوطئوا به الأكتاف للظالمين، المعتدين على روح الحيوية الدينية على ما هى العادة، فى مساندة غير الصالحين، من محترفى الدين للفساد السياسى.

وانك لتدهش إذ تقرأ مثلاً غريباً من تلك المساندة المجرمة، حين يلى يزيد بن عبد الملك بن مروان الخلافة، بعد عمر بن عبدالعزيز مباشرة، فلما ولى قال: سيروا بسيرة عمر بن عبدالعزيز، فأتى بأربعين شيخاً، فشهدوا له: ما على الخلفاء حساب ولا عذاب^(١).. هذا والخليفة يطلب الاقتداء بالرجل الصالح والقدوة لاتزال صورتها ماثلة للأذهان، لم تمض على وفاة صاحبها إلا أيام.

٥ - ويزيد هذا الاتجاه العملى، فى التجديد وضوحاً.

قولهم: «إن المجددين قد يتعددون فى القرن الواحد، فيكون كل واحد منهم عاملاً فى ميدان، من ميادين الحياة العلمية والعملية، فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به الآخر» وفى هذا المقام يقولون:

«فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارة إلى حدوث جماعة من أكابر المشهورين، على رأس كل مائة سنة، يجددون للناس دينهم ويحفظونه عليهم فى أقطار الأرض.

(١) السيوطى - تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة ص ١٦٣ ط. المنيرية.

وانتهاؤهم فى ذلك إلى أن يكون المجددون اثنين، وجماعة، إن لم يحصل الإجماع على واحد بعينه.. بل قدرُوا أنه قد يكون فى أثناء المائة من هو أفضل من المجدد، على رأسها، وقولهم:

وعلى هذا المعنى نزل: لا يزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ما أقاموا الدين، لا يضرهم من خذلهم.

وبهذا الاتجاه العملى ينتهى الأمر إلى أن يكون التجديد حركة دائمة متصلة ما اتصلت الحياة، وما قام فيها من يحمى الحياة من الانحراف، ويجهز بالحق، ويصون المجتمع من الانتكاس وشيوع المفسد فيه.

فالتجديد.. قديما ليس إلا حماية المجتمع، والانتباه إلى العوامل السيئة المفسدة لأمره، وإذا لحظ مع هذا التجديد ما فى الإسلام من أصل عام اجتماعى قوى هو:

وجوب الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، بتغييره كلما أمكن ذلك: والمقصر فى هذا ملعون لعنة الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود، وعيسى ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون.. إذا ما لحظ هذا مع ذلك كان التجديد الدينى هو:

العمل الدائم للواعين، الحارسين لكيان الجماعة، من أن تشيع فيها ضلالة مفسدة، أو مهلكة ضارة.. ولو قلت: إن ذلك التجديد فى رءوس القرون هو العمل الثورى الكبير الذى تحتاجه الأمة إذا ما طال عليها العهد، وقست القلوب لم أبعد. ويؤكد هذا ما سبقت الإشارة إليه، من جعلهم التجديد مرتبطا بكبريات الأحداث الضارة، التى يتعرض لها المجتمع، بفعل آفات من التطور الاجتماعى، والتغير الحيوى، إثر خلل اقتصادى، أو انتكاس اجتماعى لسبب ما، على نحو ما أشاروا إليه من أمهات الأحداث، التى توجب وجود مجدد يكون نفعه عاما ومطلقا فى الأرض.

وهذا أقرب ما يفهم من التفاتهم إلى أن هذا التجديد - الشائر - الكبير

التجديد.. والخبرة

هذه النظرة الاجتماعية البيئة للتجديد.. قديما، تحتاج إلى خبرة بسنن الاجتماع وحياة الجماعات، والقدرة على تقويمها الصحيح، وتسديد اتجاه الجماعة على الطريق السوى.. ولعل شعور الأقدمين بهذا كله يتجسم في ربطهم التجديد بالاجتهاد، حتى ليقول السيوطي - وعصره ليس مشرقا - ما أحب أن أضعه أمام القارئ هنا حتى لا يضيع في غمار ما سيقرا عن أمر هذا التجديد وذلك هو قوله عن الاجتهاد:

«.. كان يجتمع في العصر الواحد من العلماء الأئمة من أرباب الفنون، فن فن، من لا يحصون كثرة، وما زالوا في قلة وتناقص، كل طبقة أقل عددا من الطبقة التي قبلها.

وكان أول الطبقات طبقة الصحابة، وهم مائة ألف، وأربعة عشر ألف نفس كلهم مجتهدون.. ثم طبقة التابعين، وهم يقاربون هذا العدد، وهم مجتهدون.

ثم تناقص الأمر في وسط الملة، ومع ذلك يكون في العصر الواحد من العلماء الأئمة ألوف، منهم من هو بصفة الاجتهاد نحو مائة أو أكثر، بحيث إن المصنفين في الأصول حكوا خلافا: هل يجوز قلة المجتهدين في عصر بحيث ينقصون عن عدد التواتر؟

- (أ) فمنهم من منع ذلك، وقال إنه مستحيل الوقوع.
- (ب) ومنهم من جوزه إلى ثلاثة.. وقال لا يجوز أن يكون في العصر الواحد أقل من ثلاثة مجتهدين.
- (ج) ومنهم من جوزه إلى واحد. وقال: يجوز قلة المجتهدين، والعياذ بالله، بحيث لا يكون في العصر الواحد إلا مجتهد واحد، ولا يجوز خلو العصر من مجتهد فاستعاذ هو بالله، من صيرورة الأمر إلى هذا الحد.
- وهذه عبارة الإمام فخر الدين الرازي في «المحصل» بحيث إن «ابن عرفة من المالكية» نقلها وقال «قوله: والعياذ بالله يقتضى وجود المجتهدين في عصره بكثرة».
- والأمر كما قال، فقد كان في عصره على رأس الستمائة أئمة بهذا الوصف.. ثم يبدى السيوطى أسفه أخيراً بقوله: «فياليت أولئك الذين لم يجوزوا قلة المجتهدين في عصر، ونقصهم عن عدد التواتر يقومون من قبورهم فينظرون إلى هذا الزمان».
- تلك هي المعالم الواضحة لفكرة التجديد قديماً، تهيج لفهم هذا التجديد اليوم فهماً حيوياً.. وحول تلك المعالم الوضيئة أشياء نقف عندها، لأن فيها:

ملاحظ

لا نقف عندها طويلا، لقلة أهميتها، وخفة مساسها بجوهر فكرتهم فى التجديد كما أردنا إبرازها بهذا الكتاب، كشفا عن جوهريات فى التفكير الإسلامى الدينى، تفسح الطريق للتقدم، وتمد الحياة بما يصلحها، ويدفعها إلى الأمام، متخففة من أثقال الجمود، الذى ينظر إلى الحياة نظرة يحجب الضباب عنها حقائق حيوية. فى تفكير من دعاهم القدماء أنفسهم بالمجددين.

ونمر بتلك الخطوط الجانبية، إتاما للصورة، وإكمالا لها أمام المطلع، وإن يكن فى تلك الملاحظ ما لا يلائم وضاءة هذه الصورة فإنها فى النهاية لا تمس خطوطها الكبرى ولا ملامحها الحسنة.

فمن تلك الملاحظ مثلا:

١ - جعلهم المجددين، من أهل البيت النبوى بخاصة وروايتهم حديث التجديد بزيادة عبارة «من أهل بيتى»، وقد أورد السيوطى فى «التبئة» الكثير من التأويلات لهذه الزيادة، فتارة يؤولها بأبعاد هذا القيد، وطورا ينتهى بتأويله إلى توسعة هذه الزيادة، توسعة تشمل الموالى غير العرب أصلا.

ولعله يكفى فى هذا ويرىح منه القول: بعدم اعتبار هذا القيد، لعدم ثبوت الرواية لهذه الزيادة، فلم يعتبرها العلماء غالباً، وكان خلق من العلماء، وحفاظ الحديث لم يعولوا عليها، حيث عدوا من المجددين من ليس من أهل البيت، وما دامت هذه الزيادة قد أنكرها محدثون ثقات، فلا ضرورة للوقوف عندها.

ومن تلك الملاحظ مثلاً:

٢ - محاولة النصرة المذهبية المتعصبة، باللفت إلى أن جملة من المجددين كانوا من الشافعية، وكان الشافعى إمام المذهب نفسه مجدد المائة الثانية، غير مدافع، كما كان عمر بن عبد العزيز فى المائة الأولى.

وهى محاولة ليست جديدة بالوقوف عندها، لأنها لا تتفق مع روح الإسلام الكبرى، وطموحها الإنسانى، فى شىء، بل هى تنتهى إلى تحبيذ التقليد لمذهب الشافعى، وتجرى بهذا التحبيذ للتقليد، حتى تأمر به فى عباراتهم المنظومة، على ما يراه قارئها فى كتاب التنبئة.

وذلك - كما هو واضح - لا يتفق فى شىء مع ما أوردناه قريباً، من عبارة السيوطى، عن الاجتهاد وضرورته، وكثرة المجتهدين حتى يبلغوا عدد التواتر وعدم خلو العصر من مجتهد!!

ومن تلك الملاحظ أيضاً:

٣ - عدهم المهدي، والمسيح عيسى من أولئك المجددين، وهو مالا نحب أن نقول فيه شيئاً هنا، بل نتركه لمكانه من البحث الخاص، عن المهدي ونزوله وعن المسيح، مما لا محل للاشتغال به الآن، فللبحث عن المهديّة، ومجيء المسيح ما له من قبول أو رفض، وهو فى كل حال حديث عن مستقبل، خير منه الاشتغال بالحاضر، الذى نريد له صلاحاً وقوة، بهذا التجدد المقرر للدين.

٤ - تحريهم وفاة المجدد في أول القرن التالي لقرن تجديده، كما مات عمر بن عبد العزيز سنة ١٠١ هـ، والشافعي سنة ٢٠٤ هـ، وهكذا.. ولهذا النظر إلى تاريخ الوفاة لم يعتبروا فلانا من المجددين لموته بعد سنوات عشرين أو أكثر من القرن التالي لتجديده واحتيالهم لذلك حيناً بتأويلات، يراها القارئ في كتاب التنبئة. ومثل ذلك لا يصلح للاهتمام به وبخاصة بعد الذي سبق تقريره من: أن التجديد حركة مستمرة، وأنه يوجد في أثناء القرن من قد يكون أفعال أثراً، وأكثر صلاحية، من المعلوم على رأس القرن، وأن التعيين بالقرن ليس المراد منه إلا أن التجديد ظاهرة اجتماعية مطردة ثابتة، مكررة، تكون على تطاول الزمن، وعند حاجة الحياة إلى التقويم لغفلتها عن هدفها، والانحراف عن غاية نشاطها... وهو المعنى الذي أُلوا به في قولهم، واستشرفوا له، ولو لم تبد رؤيتهم له تامة الوضوح، شاملة الإحاطة، بنحكم مستوهم الزمنى، الذى نعتقد أن فى الإسلام من الاستعداد لأبعد منه وأسمى مالا ينكر عليه، لأنه القدر الذى به يمكن أن يدعى الإسلام لنفسه صلاحية دائمة للبقاء.

والآن ننظر إلى:

التجديد.. حديثا

ولعل فكرة التجديد هذه، التى أشاد بها القدماء تلك الإشادة وأفردوا لها المؤلفات لم ترج فى العصر الحديث، رواجها فى القديم. وما أحسب أنها اشتهرت أو كثر الحديث عنها من أصحاب الإصلاح الدينى، الذى يمكن القول بأن بواده قد بدت منذ بدء التاريخ الحديث، فى تقسيم المؤرخين، وكانت طلائعها فى المشرق، من محاولة الرواية فى الجزيرة العربية. وفيما اتجه إليه مسلمو الهند. وقويت حركة الإصلاح الدينى فى مصر، على يد جمال الدين الأفغانى، ومدرسته التى أصلها ورأسها الأستاذ الإمام، وسرت مبادئها من مصر إلى غيرها من أقطار الإسلام الأخرى، شرقا وغربا.

ولست أزعم أنى قد تتبعت آثار المصلحين الإسلاميين، على اختلاف نزعاتهم وتعدد أقطارهم، لأعرف مدى تعرضهم لفكرة التجديد الدينى الدورى، كلما تباعدت الأزمان، وبدت بوادر الحاجة إلى التجديد، ولكنى أستطيع بالنظرة العامة أن أقول: إنها لم تشتهر اشتهاً واسعاً، ولم أعرف أنه قد كتبت فيها الرسائل المفردة.

وليس يعنينا كثيرا هذا التأريخ للفكرة فى العصر الحديث قدر ما يعنينا تأصلها فى القديم، وسيرورتها بين الأسلاف، تلك السيورة التى تفيد منها الحياة اليوم، ولذا لم أنشط كثيرا لهذا التبع التاريخى للفكرة عند المحدثين.

على أنا حين نقول شيئاً ما، عن التجديد.. حديثاً، لا نغفل ما اتخذت فيه تلك الفكرة عن التجديد أداة لدعاية واسعة، لحركة دينية إسلامية في الهند، في أنفس الناس منها أشياء، وقد عرفت في الهند وحولها، وفي الغرب، وعرف لها نشاط قوى، ولكل أولئك لم أربأساً في أن أصبح لحديث هذه الحركة عن التجديد الديني، سواء أكانت هي حركة رشيدة، أولاً.

تلك هي الحركة الدينية المعروفة بالقاديانية، نسبة لصاحبها الذي يسمى «الميرزا غلام أحمد» رئيس قاديان، وله مما انتشر في مصر كتيب يسمى «الاستفتاء»^(١) جعله ضميمته لكتاب له اسمه «حقيقة الوحي» والرجل يُلقب نفسه، على غلاف كتابه هذا بلقب «المسيح الموعود، والمهدي المسعود».

وهو يقرر في كتابه «الاستفتاء» هذا مراراً: أنه جاء علي رأس المائة: فيقول بعثني الله على رأس المائة لأجدد الدين، وأنور وجه الملة، وأكسر الصليب، وأطفئ نار النصرانية، وأقيم سنة خير البرية، ولأصلح ما فسد، وأروج ما كسد، وأنا المسيح الموعود، والمهدي المعهود، من الله على بالوحي والإلهام، وكلمني كما كلم برسله (كذا) الكرام^(٢).

ويقول: بعثني ربي على رأس المائة.. فكيف تظنون أن الله ما أرسل مجدداً في هذا الزمان^(٣).

ويقول: أتعادون من أرسل على رأس المائة^(٤).

(١) طبع في باكستان سنة ١٣٧٨ هـ تحت إشراف وكالة التبشير للتحريك الجديد.

(٢) الاستفتاء ١١ و ٢٠.

(٣) ص ٢١ منه.

(٤) ص ٢٤ منه.

ويقول: وقد جاءهم حكم من الله بالحق والحكمة على رأس المائة^(١).

ويقول: أقامنى فيكم لتجديد الدين^(٢).

وهو يذكر الوقت غير مرة ، فيقول: أو جئتكم فى غير الوقت^(٣).

ويقول: والوقت هو الوقت المسطور^(٤) وقريب أن يكون مراده بالوقت حينما يذكره وقت مجيء المجدد على رأس المائة. كما صرح بهذا مرارا.

وربما يكون قد أراد استيفاء ما قيل فى التجديد قديما، وسبقت الإشارة إليه من زيادة مزعومة فى الحديث هى: أن المبعوث من أهل البيت، فيزعم هو لنفسه هذا النسب، بقوله فى جرأة: «ومع ذلك أخبرنى ربي بأن بعض أمهاتى كن من بنى الفاطمة، ومن أهل بيت النبوة، والله جمع فيهم نسل اسحق واسماعيل، من كمال المصلحة»^(٥).

وإذا كنا قد سمعنا ما سبق من نعت المجددين بالنبوة، فيما قيل مثلا عن الغزالي بغير تحرز، وفيما وصف به الجميع من أنهم بمثابة الأنبياء، فغلام أحمد هذا قد وصف نفسه بالنبوة كذلك، وكرر أنه يوحى إليه، وذكر ذلك فى رسالته «الاستفتاء» ولو أنها ليست إلا ضميمه لكتابه «حقيقة الوحي» ، كم ساق فيها عبارات، مما يجعله وحيا كلمه الله به.

ودعواه النبوة تطلق حينما بغير بيان: وأنا يردفها ببيان مراده، كقوله «والله ما حصل لى هذا المقام إلا من أنوار اتباع الأشعة المصطفوية، وسميت نبيا من

(١) ص ٣٨ منه.

(٢) ص ٢٧ منه.

(٣) ص ٢٩ منه.

(٤) ص ٣٤.

(٥) ص ٧٥.

الله، على طريق المجاز، لا على وجه الحقيقة، فلا تهيجها هنا غير الله ولا رسوله، فإنني أرى تحت جناح النبی، وقدمی هذه تحت الأقدام النبوية»^(١).

ويوفق بين وصفه نفسه بالنبوة، وبين ختم الله على النبوة (كتعبيره)، بأنه عز وجل ما سمي هذا الرجل نبيا إلا لإثبات كمال نبوة سيدنا خير البرية! فإن ثبوت كمال النبی لا يتحقق إلا بثبوت كمال الأمة، ومن دون ذلك ادعاء محض لا دليل عليه عند أهل الفطنة، ولا معنى لختم النبوة على فرد، من غير أن تختتم كمالات النبوة على ذلك الفرد، من الكمالات العظمى كمال النبی في الإفاضة، وهو لا يثبت من غير نموذج يوجد في الأمة، ثم مع ذلك ذكرت غير مرة أن الله ما أراد من نبوتی إلا كثرة المكالمة والمخاطبة: وهو مسلم عند أكابر أهل السنة، والنزاع ليس إلا نزاعا لفظيا، فلا تستعجلوا يا أهل العقل والفطنة، ولعنة الله على من ادعى خلاف ذلك مثقال ذرة، ومعها لعنة الناس والملائكة»^(٢).

كما يعود استطرادا إلى هذا المعنى في ص ٦٦ من الاستفتاء أيضا.

وما نعرض هنا لمناقشة القادياني في شيء من هذا الذي يقول، فلذلك مكان آخر لكنما نورد ما يتصل بفكرة تجديد الدين القديمة. وما عرض له هو منها في العصر الحديث.

وفي ذلك نجد أنه:

يخالف بعض ما قيل في القديم عن التجديد الديني، ومشاركة المهدي، والمسيح عيسى فيه، وختمهم المجددين إذ ينكر نزول عيسى غير مرة، مع أنه يلقب نفسه كما رأينا بالمسيح الموعود، كما يلقب نفسه أيضا بالمهدي المسعود، وهو يقرر وفاة عيسى، وأن رفعه ليس إلا رفعا معنويا، يكون مثله لغيره من البشر.. إلخ.

(١) ص ٦٦، ٦٧ منه.

(٢) هامش ص ١٦.

ولا موضع هنا لمناقشة الرجل فى دعاواه، وتناقضها، أو عدم تناقضها
فلذلك المجال المفرد الفسيح فى غير هذا الكتاب.

على أنا لا ندع الحديث عن الميرزا غلام أحمد القاديانى، الذى جعل
نفسه المجدد الدينى فى العصر الحديث قبل أن نشير إلى شىء لم ينكره
الرجل، بل قرره صراحة وبإسهاب، وذلك هو استصناع بريطانيا له واعترافه
بجميلها، واعتبار حمايتها له نعمة إلهية، كتلك التى أنعم الله بها على
عيسى وأمه مريم، وهو فى هذا يذكر إنقاذ بريطانيا - بعبارته - لأهله فيقول:

«صبت على آبائى المصائب من أيدى تلك (كذا) اللثام، حتى أخرجوا
من مقام الرئاسة، ونهبت أموالهم، من أيدى الكفرة، ونطحوا من جيود وهجروا
فى ظل ممدود، ولبثوا فى أرض الغربىة إلى سنين، وأوذوا إيذاء شديدا من
الظالمين، وما رحمهم أحد إلا أرحم الراحمين، ثم رد الله إلى أبى بعض
القرى، فى عهد الدولة البريطانية، فوجدوا قطرة أو أقل منها، من بحر الأملاك
الفانية»^(١).

كما يقرر نعمة الله عليه ببريطانيا، فيقول:

«ودعوتكم لنا أرضا جذبة فأوانا الله إلى ربوة» ويعلق على هذه الربوة فى
الهامش:

«قد قال الله عز وجل فى القرآن «وأويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين» ولما
جعلنى الله مثل عيسى جعل لى السلطنة البريطانية ربوة أمن وراحة، ومستقرا
حسنا، فالحمد لله مأوى المظلومين ولله الحكم والمصالح، ما كان لأحد أن
يؤذى من عصمه الله والله خير العاصمين»^(٢).

(١) الاستفتاء ص ٧٦.

(٢) من ٤٦ منه.

هذا ما يجهر به الرجل من نعمة الله عليه ببريطانيا، ونعمة بريطانيا على أهله وعليه، وهو في الوقت نفسه يصفه أحلام المسيحيين، ويصف دين بريطانيا هذه بمثل ما تكرر من قوله:

«وأما دين عيسى فما هو إلا كشجرة اجتثت من الأرض، وأزالت الصراصر قرارها، ثم اللصوص ما أبقوا آثارها، وليس في دينهم إلا قصص منقولة، ومن المشاهدات معزولة، ومن المعلوم أن القصص المجردة لا تهب اليقين، وليس فيها قوة تجذب إلى رب العالمين»^(١).

وفوق هذا ما سمعناه قريبا يقرره من أنه جاء ليكسر الصليب ويطفي نار النصرانية، فهل اعتنقت بريطانيا القاديانية، وكفرت بالنصرانية، فأوت أسرة نبيها الجديد، ميرزا غلام أحمد، وكانت له ربوة ذات قرار ومعين؟ كما صارت على النصرانية البلاء المبين؟.

لعل السر مفضوح.

ولا حاجة هنا إلى مزيد من القول، عن هذا المجدد وتجديده، وليذهب هو وتجديده إلى حيث أنصار بريطانيا في الهند الإسلامية، والهند الوثنية، وسوى الهند من بلاد رد الله عليها حريتها وكرامتها.

وعلى ذكر التجديد حديثا أشير إلى أول ما كان لي من عناية بفكرة تجديد الدين، إذ نشرت في عدد خاص من مجلة الرسالة، أفرد لمشروع القرش في أول فبراير سنة ١٩٣٣، مقالا عنوانه «التجديد في الدين» دعت إليه حاجة واضحة إلى هذا التجدد، الذي يحقق استمرار حيوية الإسلام، وصلاحيته لكل زمان ومكان، ومسايرته للتقدم الإنساني المتصل، وبخاصة مما يكبله به أصدقاء جهلاء، يحسبون أنهم يحافظون عليه، في الوقت الذي يقتلون فيه

(١) ص ٢٢ من الاستفتاء.

حيويته، التي يتطلبها عمومها وخلوده، كما شعر به المدركون لحقيقته الكبرى،
ورسالة العظمى.

وفي هذا المقال منذ ثلث قرن أجملت فكرة التجديد الإسلامية العتيدة،
وانتهت بمناسبة ما نشر من المقال، إلى ما يلحظ من أن البضعة عشر مجددا،
الذين عدهم القدماء، والمتأخرون من قبل عصرنا هذا، منهم كثرة غالبة من
المصريين ثقافة، وإقامة، أو دارا وموطنا، وفي ذلك ما يبعث اعتداد مصر
بذاتها وتقديرها لواجبها الذي تفرضه عليها مكائنها الممتازة بين الشعوب
الإسلامية والشرقية، تلك المكانة والمنزلة الاجتماعية والدينية التي تدعوها إلى
الاضطلاع اليوم بما اضطلعت به في قديم التاريخ ووسيطه، من حماية
الحضارات الكبرى، وصيانة الأديان السماوية الثلاثة، على ما هو معروف
ومبين فيما درسته وشرحته منذ نحو أربعين عاما في الصحافة الغربية بألمانيا،
ونشر في مصر كذلك، فهي التي ترجى، وستظل ترجى للنهوض بعبء هذا
التجديد الديني، الذي يخلص الحياة من ضائقها الدينية اليوم، وحملات من
لا يعرفون حقيقة الإسلام، وصلاحيته للحياة، واستجابتها لأبعد ما تطمح له
من تقدم، وانطلاق، ورقى.

واليوم بعدما مضى نحو ثلث قرن من الزمان على هذه المحاولة تشتد الحاجة
وتقوى العناية بهذا التجديد الديني، فأدعو إلى القول فيه بهذا الكتاب، في
تفصيل وإيضاح لفكرة التجديد، ولحات التجديد الحي من المجددين في
الإسلام، كما عدهم أصحاب الفكرة القديمة الأصيلة منذ عهد بعيد ووفاء
بإيضاح الفكرة أعرض للكلام عن :

التجديد.. والتطور

منذ رُتبت هذا الكتاب رسمت أن يكون بين فصوله فصل عن: التجديد والتطور، والنسبة بينهما، كما يقول المناطقة الأقدمون، وكانت مناسبة للقول في هذا، عند حديث عن الشعر الجديد، وهل هو تطور أو تجديد، وفرق ما بين الأمرين.

وفي هذه الأثناء التي كان يستقر فيها بيان هذه المسألة ثار حديث في ندوة عامة عن تطور الإسلام، وجهر هذا الحديث - على ما نشرته إحدى المجلات الأسبوعية - بالإنكار على من يتحدث عن تطور الإسلام، وأن الإسلام ليس في حاجة إلى تطور، ولو تطور لم يكن إسلاما..!!

وبينما هذا الفصل عن «التجديد والتطور» على أهبة الإخراج، والإرسال إلى المطبعة صبحتنا جريدة الأهرام - في السابع والعشرين من رمضان سنة ١٣٨٤ هـ - بحديث على صفحة كاملة مع فضيلة شيخ الجامع الأزهر، وفي هذا الحديث سؤال:

«إلى أي حد يمكن أن يتطور الدين تبعا لتطور المجتمع؟»

وكان جواب شيخ الجامع عن هذا السؤال - كما نشرته الأهرام - هو:

«إن الدين أحكام أساسية، وأحكام تبعية وفرعية، والأحكام الأساسية تبقى ما بقى الزمن، ولا يجوز فيها أى تغيير، أما الأحكام الفرعية أو التبعية فهذه تخضع لما يثبت فى الكتاب أو السنة، وإذا لم يوجد فى الكتاب أو السنة نص فيها جاز الاجتهاد، والأخذ بما يحقق مصلحة المجتمع».

ويلحظ منهجيا أن هذا الكلام فى جريدة لايلزم به شيخ الأزهر ولا يحمل مسئوليته، لكنه مع ذلك لا ينحط عن كونه فهما من المحرر الذى كتبه لقضية تطور الإسلام، سواء أسمعته من فلان أو فلان حقا، أم لم يسمعه فعلا، كما يفعلها هؤلاء العاملون فى الصحف. وهو فى كل حال كلام فى الجو الإسلامى، يؤكد الحاجة إلى تجديد القول فى: التجديد... والتطور: وهل معنى تلك الفكرة القديمة التى لقيت من السالفين هذه العناية، أنها تقرير للتطور أولا؟

للإجابة عن هذا نستمع أولا، لما ورد فى كلام الأقدمين، من وصف لعمل المجدد وتقديره لنرى هل هو منته إلى معنى التطور أولا؟

ومن وصف القدماء لعمل المجدد حيناً أنه: إحياء ما اندرس. ومعنى هذا أن شيئا من المعالم الدينية الاعتقادية، أو العبادية، فرضاً أو سنة، قد أهمل ونسى على مر الزمن فيعمل المجدد على إعادة العناية به، والتزامه بالصورة القديمة الأولى التى كان عليها.

وهذا الفهم المتبادر القريب من جملة كلامهم لا ينتهى إلى شىء من معنى التطور، الذى هو تغير الحياة أثناء سيرها إلى مستقبلها، فإذا ما كان المجدد مطورا للحياة فمعنى ذلك أنه يقدر تغييرها فى سيرها إلى غدها، ويعمل على جعل الدين مسائرا لها فى هذا السير، مواثماً لحاجتها فيه. فالتجديد الذى هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودا، أم بطريق الاجتهاد فى استخراج هذا

الجديد بعد أن لم يكن.. فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس، كما يقال فى معنى التجديد.

ثم نجد أن من وصف القدماء للمجدد أحياناً أخرى أنه يعلم الناس دينهم، أو أنه: يبين لهم أمر دينهم.. أو أنه: يعلم الناس وينفى عن رسول الله ﷺ الكذب.. أو أن المجدد يذب عن السنن، ويعتدون بصنيع المجدد الأول - باتفاق - وهو عمر بن عبدالعزيز، فى أمره بجمع السنن.

وفى هذه البيانات المتعددة لعمل المجدد، عند القدماء، يبدو أن: التجديد ليس إلا حماية للدين وكيانه، بالصورة الأولى التى أدى بها، دون تدخل بفهم جديد، أو تطبيق جديد، يمكن أن يعد مسaire لتغير الحياة، الذى هو معنى تطورها.

لكننا نذكر مع ذلك قول القدماء، فى المفاضلة بين المجددين - على ما سبقت الإشارة إليه ص ١٣ - حين يفضلون من دافع عن العقيدة الإسلامية، ودفع خطر الملاحدة عليها، وقول آخرين منهم حين يفضلون من ناضل عن الأحكام الشرعية العملية، التى هى الفقه، فإن هذا التفضيل لأحد الجانبين أو اللونين، من عمل المجددين يشعر فى جملة به أن المناضل قد أحدث فى أحد الميدانين شيئاً فى حيوية الملة دفع عنها خطر الاعتراض والانتقاد. فالمجدد المناضل عن العقيدة مثلاً، قد ابتكر فعلاً - على ما هو معروف تاريخياً - وسائل جديدة فى عرض العقيدة وتصويرها، عرضاً وتصويراً جلياً، مؤيداً بالأدلة التى تكون عدة للمدافعين عنها، كاتخاذ المنطق اليونانى الجديد طريقاً للاستدلال، وكالذى يعرف من اختلاف طريقة السلف فيما يوصف به من مشابهة الحوادث، وهى التسليم بلا تأويل.. واتخاذ من بعدهم طريق التأويل وعدم الاكتفاء بالتسليم، بل قد نجد مثل ذلك فى عمل المجدد الذى ناضل عن الأحكام الشرعية العملية التى هى الفقه، وأن ذلك النضال كان بإحداث جديد فى ميدان أصول الفقه، قد ابتكر فعلاً - على ما هو

معروف تاريخيا - وسائل عقلية منطقية وفلسفية جعلت علم أصول الفقه مما يحسب من التفكير الفلسفي الإسلامي، وجعلت مؤرخي المنطق يجدون بعض الصور المنطقية في المنطق الحديث مما استعمله الأصوليون وأوضحوه، في مباحثهم عن علة القياس، ومسالك هذا التعليل.

ومن هنا كان عمل المناضل عن أصول الدين الاعتقادية، وعن أصول الأحكام العملية عملا لا يخلو من التطور، لأن مهمته كانت معاونة هذين الجانبين من العلم والعمل الديني على التقدم ومتابعة سير الحياة بخطى، لم يصلح شيء من هذين الجانبين الدينيين للبقاء إلا بها.

وهذا المعنى المحدود في التطور بالعقيدة أو العمل لا نستنتجه مجرد استنتاج من قول للأقدمين، بل هو مما نجده في تفكير الأقدمين أنفسهم وفي تعبيرهم أيضا.

واستمع إلى حديثهم الواضح عن مثل ديني فقهي، للمجدد الثاني عندهم باتفاق، وهو الشافعي، إذ يذكرون له مذهبين فقهيين: مذهب جديد، ومذهب قديم. فالقديم كان في سن سابقة من حياته، وفي بيئة مادية هي العراق. والجديد كان في سن متأخرة من حياته، وفي بيئة مادية أخرى هي مصر. واختلاف البيئتين ماديا كان بلا شك مصحوبا باختلاف البيئتين معنويا، لاختلاف طراز الحياتين في الإقليمين، باختلاف أسبابها المادية من زراعة وصناعة ومقومات. حضارة قديمة، وورثة ذات لون معين، ونحو ذلك مما يكشفه التأمل الدقيق، في حال العراق ومصر، ويفهم منه بوضوح أن مذهبي الشافعي المذكورين يمثلان تغيرا فكريا سنسمع عن شيء منه قريبا حينما نترجم للشافعي، تلك الترجمة التجديدية. التي نعرضها هنا للمجددين في الإسلام.. والشافعي نفسه يقرر هذا الفرق بين المذهبين بما ينقل عنه من قوله: لا أجعل في حل من روى عني كتابي البغدادي.. ومؤرخوه، أو أصحاب مناقبه أنفسهم يقررون بصراحة، أن الشافعي قد وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر وأحكم ذلك.

وإذا ما وضع هذا التغير التطوري في حياة إمام واحد بعينه، لتغير أدوار حياته، مكانا بما كان له من نقلة ورحلة.. وتغير حياته زمانا في صدر شبابه عن زمن نضجه، فإن هذا الاختلاف والتغير قد وجدت آثاره وعرفت، وتقرر القول عنها في مذاهب فقهية غير مذهب الشافعي. وإن لم تظهرها عوامل تفصيلية مكانية أو زمانية كالتى ظهرت ورسمت خطوط التغير في حياة الشافعي.

ثم نشير من المذاهب الأخرى إلى ما يحكيه أصحاب مذهب أبي حنيفة، حين يذكرون اختلافا بين الإمام وأصحابه. فيقولون: إن الاختلاف هنا إنما هو اختلاف عصر فقط. وبذلك يذكرون جملة أسباب التغير في كلمة اختلاف الزمن. ومن ذلك أيضا ما قد ينقلونه عن أبي حنيفة أو أحد أصحابه، ثم ينقلون أنه رجع عنه، فإن هذا الرجوع تغير للفكرة أحدثه الزمن، وتطور فيه الرأي، أو صحح بتأثير سير الحياة بالشخص وبالأحداث.



وهكذا نشارف من فهم الأقدمين وقولهم المعنى الواضح الصريح للتطور، وأنه تغير وانتقال من حال إلى حال، تأثرا بعوامل مادية ومعنوية، تتعرض لها الأحياء، والكائنات المعنوية، بفعل ناموس، صار في حساب العلم اليوم ثابتا، في جملته ومفهومه العام، وأصله الكلي، مهما يجر الاختلاف على تفاصيل هذا التطور وخطواته، أو فلسفته، وتفسيره، وتعليقه.

على أنا حين نشارف هذا المعنى التطوري من فهم الأقدمين نذكر مثلا يتكرر ذكره، في ميدان الإصلاح الديني العصري، وغيره من الإصلاح أحيانا، وذلك المثل هو قولهم:

«إن هذه القوى الحيوية تشبه نبعاً عذبا سائغا، ثم مضى يجرى في وادي الحياة، فعلق به في مجراه ما يعلق عادة، من أعشاب وطحالب ومواد ذائبة من أرض المجرى، بل قد يتكدس من هذه الأشياء جملة ما يضيق به المجرى،

ويطىء سير التيار الحيوى، فتتوقف مياهه، حتى تركد وتأسن، فى وقت ما، وعند مكان ما: فيحسب من رأى هذا الماء، فى زمانه ومكانه المتغيرين أنه كذلك كانت طبيعته دائما مع أنه هو الذى كان فى الواقع نميرا سائغا حينما فاض من عينه الأولى، فإذا ما تابع الناظر هذا المجرى الذى فيه الماء الأسن أخيرا، وتتبع مجراه حتى وصل إلى منبعه الأول فيستكشف له ما فى هذا الماء من عذوبة وحلاوة وصلاحية لإنبات الزرع وإحياء الأحياء.. فالتجديد أو الإصلاح عندهم شبيه بهذا العمل فى الرجوع إلى المعين الأول للاستقاء منه، وود الناس إليه ليعرفوا أن هذه الرواسب والعوائق ليست إلا طارئة عليه، فإذا ما نحوها عنه عاد عذبا فراتا.

ونقول لأصحاب هذا التشبيه إنه: فى جملته صالح لإيضاح المعنى الإصلاحى أو التجديدى، لكن لا على أساس أن يرتحل الناس ليقيموا عند المنبع الأول، موضع الانبثاق، الذى يصيبون فيه الماء النмир، ويكون كل عملهم هو هذا الرجوع إلى المنبع، وترك طريق الفيض لهذا الماء على حاله، وبما فيه من رواسب وشوائب!! بل إنما العمل هو أن ينحوا هذه العوائق كلها بجد، ويظهروا المجرى، فى كل موضع منه ويصلحوا من تقوية الجسور، وصيانة المجرى تقوية وإصلاحا يقى من تكرار هذه الحالة المعوقة مرة أخرى، بل يزيدون من مجال الانتفاع بهذا الماء العذب السائغ بزيادة وسائل حفظه، ورفع، وتمكين الناس من الانتفاع به، انتفاعا يساير طبيعة حياتهم السائرة قدما، بالانتفاع بما جد من وسائل صحية، أو هندسية، أو عملية، أو ما يمكن أن يكون من أساليب الانتفاع بالمجرى فى توليد الكهرباء أو غيرها من الطاقات وهكذا مما لا نحده ولا نعدده، وإنما نجمله بأن إصلاح المجرى، وصيانة عذوبة الماء وفائدته لا تقف أبدا عند الرجوع إلى مصدره للاستقاء منه، بل يعود الرجوع إلى المصدر نفسه عاملا من عوامل إكثار الماء وحمايته، وصونه، وزيادة الانتفاع به، وذلك هو التجديد أو الإصلاح التطورى.

وتتمة لبيان التجديد التطوري القائم على إطار ناموس التطور وشموله نقول: إنه لا غرابة في استعمال هذا التطور والمطالبة به في المجال الديني، الذي يبدو فيه لأول وهلة البعد عن التغير التطوري.. نعم لا غرابة في المطالبة بالتطور في هذا الميدان لأن النظرة الدقيقة السليمة الأساس تبين أن هذا الناموس، في تطور الكائنات المعنوية يبدو أكثر وضوحاً في حياة الأديان وتدين الإنسان، لأن الأديان على اختلاف أزمانها المتباعدة، واختلاف حملتها من المرسلين جنساً ودماً - إنما تؤلف وحدة متكاملة لجانب من النشاط الإنساني، فترسم الصورة المتناسكة لظاهرة التدين في تاريخ البشرية. والأديان نفسها تشهد على نفسها، بعبارات من الآيات المختلفة، أنها مقررّة لناموس أصيل، كما تقول المسيحية، وكما تعتبر العهد القديم من التوراة، وما معها متكاملاً مع العهد الجديد، من الإنجيل، وكما يقول القرآن إنه مصدق لما بين يديه.

ثم هي مع ذلك ليست تكراراً لصورة واحدة من الرسالة ولا لشخصية واحدة من الرسل، بل لكل رسالة طابعها الملائم لزمانها، ولأسلوب التحدث إلى أهلها ولكل رسول شخصيته الحيوية، التي تناسب رسالته وتوائم أهل زمانه. فإذا ما انتهى الأمر إلى مرحلة تعي فيها البشرية ما حولها، وتخطو مستقلة بتفكيرها، مع الكليات الدينية العامة، كان ما كان من ختم الرسائل السماوية.. ومع هذا التطور الواضح، في حديث الرسائل السماوية نفسها فإنها تقرر وحدة الأصل، وتجعل اللاحق مكماً للسابق.. وذلك هو التطور، لا غيره.

وهكذا يستقر الأمر على هذا الوجه، في فهم التجديد، وما فيه من تطور، بأقوال القدماء أنفسهم، وبتقرير العصريين لضرورة هذا التطور، وتحقيقه في كل شيء، وبذلك يمكن أن نقول في اطمئنان:

إن التجديد الذى يقرر القدماء اطراده فى حياة الدين، ووقوعه فى كل نقلة من انتقالات الحياة، التى تمثلوها بالقرون ومائة السنة، إنما هو التطور مآلاً، وهو بهذا مصداق للناموس، الذى تخضع له الكائنات جميعاً، ماديها ومعنويها.



ونقف بعد هذا الاطمئنان إلى أن التجديد الدينى تطور لنبيين فى التطور الإسلامى أمرين هاميين:

أولهما - أسس هذا التطور فى المقررات الإسلامية.

وثانيهما - مدى هذا التطور الإسلامى، ومجاله الذى يتناوله، وفيه يكون من العقائد والعبادات والمعاملات أفيها كلها؟ أم فى بعضها دون بعض؟ وأى بعض يكون فيه إذ ذاك؟

مع ملاحظة أن الوحي الإلهى قد ختم، برسالة خاتم النبیین، وإنا لا نقول بشيء مما قال به حديثاً مثل هذا المجدد المزعوم ميرزا غلام أحمد القاديانى، من أنه نبي على وجه المجاز لا الحقيقة، أو أنه يأتيه شيء من الوحي، على تفسير ما، من مكالمة الله له - على نحو ما سمعناه منه آنفاً - ص ٢٤ - فإلى بيان هاتين النقطتين:

أسس التطور في الإسلام

إن من ينظر في عمق وسعة أفق إلى الصورة العامة للإسلام يتضح له في وضاعة أن هذا الإسلام، بما هو دين ونظام اجتماعي عملي يحمل أسسا للتطور تهيئه لذلك، وتعدده لتحقيقه في يسر، ودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظريا وعمليا، ذلك التطور الذي يمضي متوثبا جريئا، لأنه الواقع الذي لا مفر منه، ولا محيد عنه.

وأشير هنا إلى هذه الأسس العامة، دون أن أدخل بالقارئ، في نطاق التخصص الدقيق، الذي يقوم على دراسة متخصصة شاملة للإسلام وثقافته، ودون أن يجد المتخصص المتعمق في هذه الدراسة هنا غضاضة أو مخالفة للمقررات الكبرى، والأصول السليمة، فأجد من تلك الأسس ما يأتي:

١ - امتداد دعوة الإسلام، وحياته امتدادا أفقيا وامتدادا رأسيا معا، فالامتداد الأفقي هو امتداد مكان هذه الدعوة وحياتها إلى العالمين.

والامتداد الرأسى هو امتداد الزمان بدعوته وحياته قرنا بعد قرن، وأجيالا بعد أجيال.

الامتداد الأفقى منذ بدء وجوده، هو توجيه دعوته إلى الناس كافة من الأسود والأحمر، كما قيل.. فدعوته موجهة إلى كل من يصح أن يوجه إليه

خطاب فى ذلك، أو يلقي إليه تكليف، أو يطلب له تدير. فهو كما هو المقرر. دعوة لا يخص بها جنس، أو لون، أو لسان، بل هى محاولة لتحقيق ضرب مما طمحت وتطمح إليه البشرية من الترابط الاجتماعى، والتوحيد الحضارى.

والامتداد الأفقى، هو توجيه هذه الدعوة، إلى الأجيال المتتابعة، من آماذ التاريخ، وأعمار البشرية، فى قرون السنين، وهو ما تسميه الخلود، على مدى الحياة، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، كما قيل.

وحيث تتسع حياة الإسلام ذلك الاتساع، الذى لا يحده زمان ولا مكان تكون مواجهته للتغيرات التى لا مفر منها، بصورها غير المحدودة، فىكون تغير المناطق جواً، وعمارة، وحضارة، مما يجعل لكل بيئة من هذه البيئات حاجاتها المختلفة، التى تطلب التدبير والتنسيق مع أصحاب الدعوة الإسلامية الأولى فى الجزيرة العربية، بجويها الطبيعى والمعنوى، وإنه لمجال التطور. والتطوير يستحيل على ذى رشد أن ينكره أو يمارى فيه.

وحيث تمتد حياة الإسلام ودعوته، ذلك الامتداد الزمنى، بتتابع القرون والدهور، التى تتغير معها وبها الأحوال، ويلمسها الإنسان فى أدوار الحياة الفردية، واختلافها من طفولة، ومراهقة، وشباب، وكهولة وشيخوخة، ويفهمها فى حياة الجماعات، كما هى فى حياة الأفراد، وأقوى الأشياء - كما قيل قديماً - هو الزمن، فأى تغير يستدعى تطوراً أكثر مما تستدعيه دعوة وحياة، تريد لنفسها أن تعمر ذلك العمر الأبدى، فى الأمكنة كلها، مع هذه الأزمنة على طولها..؟

إن هذه الدعوة الإسلامية وحياتها تواجه من التطور مالا يتجد شيئاً أحق به منها، مادام لها هذان الامتدادان الأفقى والرأسى اللذان بينهما.

ومن الأسس التى تهيب الإسلام للتطور المحتوم:

٢ - اقتصاد دعوته فى الغيبيات، وإراحته العقل منها ما يتركه التفاصيل فيها، واكتفائه بالإجمال العام، فى الإيمان بها، مع النهى عن التفكير فى دقائق ما يطلب الإيمان به، كالله، والملائكة إلخ، فهو مثلا يطلب من أتباعه فى الإيمان بالآلوهية أن يدركوا عن الله: أنه ليس كمثله شىء، فلا يخبر عن أفعال له من أفعال الفنانين ثم يفسرها بتكلف وتعقيد، أو يفلسفها بغموض وكد للعقل. وإذا أورد من عبارات الوحي ما تقتضيه طبيعة اللغة من التعبير بالحسيات، فظن فى الإله شىء من مشابهة الحوادث، كان مما يكفى المؤمن فى هذا أن يطمئن إلى أن هذه الأشياء، فى جملتها وعامة أمرها ليست مما يشبه ما للحوادث، وكفى.

وإن فزع مع مر الزمن إلى تأويل ذلك، وتمسك به فليؤوله بما يطمئن إليه عقله، تقريراً للتنزيه، مع ترك الاشتغال بما تجهد به البشرية نفسها.

وإذا ما شغلت نفسها، بقليل أو كثير لم تأخذ الجماهير، والكثرة بشىء من ذلك أبداً، بل حسبهم - كما قلنا - الإجمال العام. وأولى لهم، وأقرب لهم إلى الله أن يتركوا البحث فى حقائق هذه الأشياء، ومن اشتغل بذلك فقد خالف الأولى.

وهذا الوضع واليسر فى العقيدة لن يدع فرصة للصدام والخلاف، قليلاً أو كثيراً بين العقيدة وبين ما يستطيع الإنسان أن يكشفه من سنن هذا الكون، وأسرار مخلوقاته، لأنه متخفف من تلك الغيبيات المبهمة الموهمة.

وليس فى المجال الإسلامى من تلك العوائق لحرية الانطلاق إلى بحث الكون وتسخير له كما يقول القرآن إلا مخلفات مما اشترك فى تصويره أناس أدركوا من الكون والإنسان، ما احتمله عصرهم، وأطاقته ثقافتهم، على ما بها من افتراق طبيعى تطورى واضح، عن العقلية العصرية اليوم، أو العقلية المتجددة فى الغد القريب، أو الغد البعيد أيضاً.

وإذا استغنت عقيدة الإسلام الميسرة الواضحة إلى هذا الحد، عن الإطالة في التعريف بنفسها أمام العلم، وعن التوفيق أو التقريب لتصوراتها الغيبية الإجمالية، في عصور سابقة كانت بدائية أو كالبداية فإنها لتجد اليوم الحرية الكافية لتصوير تلك الغيبيات المجملة، في صور تتجدد وتتطور دون حرج أو تحايل، لأنها - كما أدركنا - ليست مقيدة بتفاصيل، ولا ملتزمة بجزئيات.

وبذلك تستطيع العقيدة الإسلامية أن تصرف نشاطها الذي وفره عدم الاشتغال بالتفصيلات الغيبية، إلى الفهم الحر الملائم لكل جديد من خفايا الكون، تعرفه الحياة، على مدى الأيام، دون أن تحتاج إلى تفاصيل أو بيانات جزئية، لم تعد الحياة نفسها تحتاج إليها، أو تطالب بها.

ويتصل بهذا الإجمال الميسر غير المصطدم بالعلم ومهما يتقدم سبب آخر من أسباب سهولة تطور الإسلام، وهو:

٣ - عدم تورط هذا الإسلام في كتابه الذي هو أصل أصوله في بيان شيء عن نشأة الحياة على الأرض وظهور الإنسان، وما مر به ذلك كله من أدوار، وسنين تلك الأدوار، وما يتصل بذلك، مما تورط فيه غيره، فوصف في تفصيل، أول خلق الكون، ووقت ذلك، ووزعه على أيام، وذكر عمل الخالق في تلك الأيام وبعد انتهائها.. وحدد عمر الحياة على الأرض، وعمر الإنسان عليها، وكيف تفرقت أجناسه خلقا، وكيف توزعت الأرض، و.. إلخ مما انطلق العلم المجرب يقرر فيه أشياء، تتباين مع تلك التفاصيل وتختلف عليها، خلافا عنيفا واسعا، صارت فيه الأيام ملايين سنين، واستحال معه الإصغاء لهذه التفاصيل في نصوص تعبدية، يتلوها المتدين صباح مساء، إذا ما كان صالحا..!!

فإذا كان العلم اليوم وغدا يجد في هذه الميادين الطبيعية جدا نفاذا فإن الإسلام ليدعه يمضي في ذلك إلى أقصى ما يصل إليه، من مقررات مادية، عملية وفلسفية، تصدم هذه الأخبار الدينية المفصلة الموسعة، وتهز ثقة الناس

بها، لأن الإسلام لا يعرف من هذه التفصيلات إلا ما جاءه عن طريق أصحاب الأديان الأخرى، أو من قصصهم الشعبي الأسطوري، وهو ينادى منذ بعيد بأنه مظلوم حين توضع هذه الأخبار في تفسير نصوصه المجملة، بل الشديدة الإجمال، التي لم تترك تلك التفصيلات جزافاً، وهي شائعة في الناس ومتردة بينهم، على ما هو معروف.

وما يحتاج الإسلام في التخلص من ورطة تلك التفاصيل إلى إعلان بعده عن تلك الدخائل الأجنبية عليه، مع ترك نصوصه المجملة المبهمة: والقليلة أيضاً، على صورتها التي وردت بها في كتابه، دون توسع في شرحها بقليل أو كثير، وسيجد العلم نفسه هو الذي يقدم مع تقدمه البيان الذي يمكن أن تفهم به تلك المجملات التي لن يضر تركها، على إجمالها، ودون التماس لشيء من تفاصيل لها، تركها الكتاب عمداً.

وراحة الإسلام من هذا التورط تدعه يترك للعلم طريقه، يخب فيه ويضع، معلنا له مقدماً أنه مستعد لتقبل كل ما يجيء به العلم من ذلك وتقريره، دون أن يحتاج - كما أشرت - إلى إطراح ما يثقله ظلماً وعدواناً، من الإسرائيليات التي أقحمت عليه، أو من التفسير المتناقل، الذي هم أصحاب الإسلام منذ أكثر من ألف عام، بأنه لا أصل له.

وهكذا يتخلص الإسلام، من هذه الأوزار وأمثالها، من موضوع مرويات الأحاد، أو من أفهام ساذجة مضحكة أحياناً لنصوصه الأصلية.. يتخلص الإسلام من ذلك كله، وباستعداد للفهم القريب الثابت الأساس، من حسي، اللغة العربية نفسها، يستطيع الإسلام أن يقدم صورة من التطور، في شرح هذه الأشياء من أمر الحياة، وخلق الإنسان، ونحوها، ويفهمها ذلك الفهم البارئ من كل الدخائل، لا يحتاج إلى التعرض لشيء من مقررات العلم اليوم، وفي الغد البعيد، مع انطلاق ذلك العلم ذلك الانطلاق الجبار، الذي لا يعترف بمناطق ممنوعة، ولا حدود حاجزة تعوقه عن محاولة المعرفة، بكل ما لديه،

وما سيتكره من وسائل ومعاونات، لا نحسب أنها ستؤثر على البيان الإسلامى
الفنى فى قرآنه، الملتزم لأصول العرض الأدبى دون سواه فى كل حديث عن
تلك الجوانب، التى لا يشرك العلم فيها أحد.

ومن أسباب سهولة التطور فى الإسلام أيضا، مع السبب السابق مباشرة.

٤ - عدم تورط الإسلام فى شىء من تفاصيل تاريخ الأمم والرسل، التى
عرض لأحوالها جملة أو مع بعض التفصيل، بيانا لسنن الاجتماع، فى حياة
الدعوات والرسالات، كيف تلقاها الناس، وكيف قاوموها، وكيف تم
انتصارها أخيرا.

والقرآن فى هذا القصص لا يعنى بما دون العرض الأدبى الفنى المحض،
فلا يعنى بيان زمان الحادث، أو مكانه، كما لا يسمى شخصا من أشخاصه.
فى أكثر الأحيان وعامة الأمر. ومع هذه الخطة تجئ الرواية المادية للتاريخ
بلسان الحفريات والآثار، بكل ما يمكن أن تجئ به فلا يخشى الإسلام منها
مناقضة له ولا تكديا، ولا يتعرض بها الإسلام للأزمة التى تعرض لها غيره،
ووجد بها من الحرج ما اضطر معه إلى تأويل قد يهتم به أحد المتدينين دون
الملايين الباقية، ليقف فى تكلف وتعسف، بين الروايات اللسانية المتزايدة عن
هذه الأشياء.



وإذا ما شعر الإسلام بأنه يستطيع أن يمضى مع أصحاب التاريخ دون تأزم،
كما مضى مع أصحاب «طبقات الأرض» دون أزمة، وكما مضى مع
أصحاب العلم الطبيعى دون ارتباك فإنه ليستطيع أن يتقدم على تطور الحياة
منطلقا، مطمئنا لا يحتاج إلى أن يطرح من قديم ما لديه إلا شيئا هين
الخطر، يسير الشأن من إضافات وتزايدات، فى تفسيرات فردية، لا يلحق النص
الأصلى الدينى شىء ما من تبعاتها فى التخييل والاضطراب.

وكذلك يستطيع الإسلام أن يطور عرضه لتدينه، مع هذا العلم المتقدم، وأن يصبح رجله المتحدث عنه رجلاً مؤمناً بالعلم، بكل سهولة ومع اقتدار لا يهز شيئاً من أساس ما اعتقده هذا المتدين والتزمه.

ثم وراء ذلك من الأسس الميسرة لتطور الإسلام:

٥ - اقتصاره في تنظيم الحياة العلمية بالعبادات وغيرها - بعد تيسير الحياة الاعتقادية - على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة، دون التفاصيل المفردة، والجزئيات الصغرى.

وتراه - في عامة أمره - لم يتول بالبيان عبادة من العبادات:

لا الصلاة في شكلها أو أوضاعها أو شروطها.. ولا الزكاة في نصابها ودفعها.. ولا الصوم في نظامه وحركات صائمه.. ولا الحج في مواقيته وأعماله.. والأمر كذلك، أو أكثر، في الشؤون العامة كبيرها وهامها، من أحكامه وتفاصيل نظمها، وحقوق تفصيلية، وواجبات مقابلة لها، على الأفراد أو الجماعات.. ومن ارتباطات وصلات في خاص شؤون الحياة وروابطها بين عضوين من أسرة واحدة، أو أسرتين، أو من جماعة ذات مهنة أو حرفة، فكل ذلك ومثله ولم يجيء في القرآن عنه إلا الكلى العام، الذى يحتاج إلى التخصيص والتفصيل، والأمر في هذا معروف مشهور، لا موضع لإطالة فيه.

ثم تلمس التفاصيل بعد ذلك، من مصادرها المختلفة مع كتاب الدعوة الأصلية، فترى في هذا التفصيل والتماسه مجالا تؤثر فيه الحياة بتنوعها وتغيرها وباختلافها وتدرجها، من كل ما تعمل فيه سنة التطور عملها.. وتحدث للناس أو قضية وأحداث لم يكونوا يعرفون أحكامها فدلهم الإسلام، على وجوب الاحتياط لها، وكان هذا الاحتياط في توجيه الإسلام، بدفعهم إلى استعمال قواهم الإنسانية، وطاقاتهم البشرية، من اعتبار شيء بشيء وإثبات حكم الميثقل لمثيله، والانتفاع بالنص في ذلك، دون تجميد ولا وقوف، بل مع الجد الواجب في الاجتهاد للاستنباط.

ولم يكن الانتفاع بالمماثلة واستخراج وجهها من النص إلا أصلاً لرعاية اختلاف الأزمنة وتغيير الأحوال بالتطور الذى لا مندوحة عنه، ومراعاة فروق الأزمنة وأحوال الحياة عند تقدير الأشباه والنظائر .

ومن تمام التيسير لتطور الإسلام، مع كل ما سبق:

٦ - جعل الاجتهاد أساساً للحياة الإسلامية.. وما الاجتهاد إلا الانطلاق مع الحياة وفاء بجديد حاجاتها وقد تقدم - فى ص ١٧ - قول القدماء أنفسهم إن الحياة لا تخلو من مجتهد. وما طلبوه فيما سلف من أن يتوافر للناس فى كل عصر من المجتهدين عدد التواتر.

وما تقرر الاجتهاد والاهتمام به إلى هذا الحد إلا تقديرًا للحاجة الماسة والضرورة القاضية بحدوث تغيير يوجب التطور، ويحس الناس بأثره على النصوص وكشفه عن حاجة تلك النصوص إلى توسع يمدّها بحيوية تدعها صالحة للبقاء، الذى نودى به لها.

ولا تغطى تلك الحاجة وتدفع تلك التطورات الضرورية، إلا بأن يكون فى المجتمع من يضمن مساندة الفكرة للحياة، ووقايتها من عوادي الجمود، وذلك بالتجديد، الذى لا يكون مع منطق الحياة والواقع إلا تطوراً.

ومن أجل هذا كان ما سبق من قول عن التجديد والتطور.. وامتد إلى بيان الأسس الميسرة لتطور الإسلام، الذى يفهم مما سبق بيانه منها أن التطور فى الدين كالتطور فى غيره.

وبقى أن ننظر:

فيم يكون التطور الدينى؟

وهو الموضوع الذى يبدو مما أشرنا إليه صدر هذا البحث - ص ٣١ - أن ما نشر بمناسبة حديث شيخ الجامع الأزهر - مهما تكن نسبته - قد فصل فى بيان مجال هذا التطور حين سئل عن إمكان وقوعه تبعاً لتطور المجتمع.

وهو - كما يبدو - يقصر التطور على الأحكام فقط، فيعد منها أساسيات تبقى ما بقى الزمن - كما قال - ولا يجوز فيها أى تغيير!! وتبعية فرعية يجوز فيها الاجتهاد، والأخذ بما يحقق مصلحة المجتمع.

ويلحظ على هذا القول - مهما يكن مصدره - أول ما يلحظ أن: فيه قوة متحدية بعدة أشياء تبقى ما بقى الزمن، ولا يجوز فيها أى تغيير - لأن أصحاب ثقافته الإسلامية فى قديمهم قد شعروا بقوة سنة الحياة حين كان من قضاياهم الكثيرة الدوران، والتى يقيمون بها الدليل على كبريات اعتقادية كحدوث العالم، ووجوب وجود المبدأ الأول، الذى أحدثه، وتلك هى قولهم: العالم متغير: فهل يكون فى هذا العالم المتغير أصالة، ما لا يجوز فيه أى تغيير!!؟

ولو فزعت إلى القرآن الكريم، وهو الأساس الأول، وأصل الأصول، باتفاق الجميع لتلوت منه قوله «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما

بأنفسهم» (١١/الرعد)، وقوله: «ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم، حتى يغيروا ما بأنفسهم» (٥٣/ الأنفال).

فالتغيير بتعبيره هو الصريح واقع الحياة، وبالتغير يعامل المتغير، ويتحتم ترتيب أثر التغير على ما يقع منه، بتقرير القرآن.. ومع هذا كله لا يسهل القول باستعصاء شيء على هذا القانون للحياة، وتأكيد هذا الاستعصاء بعدم جواز أى تغيير، مع أن كل شيء يتغير مع الزمن ولا سيما المتطاوّل منه.. تتغير صورته الذهنية ومفهومه العقلي، ويتغير تبعاً لذلك وقعه النفسى، ويتغير أيضاً التعبير عنه، والتمثل له.. وكل أولئك تغيرات تطرأ على أى شيء، ويجب على صاحب الدين أن يقدرها فيغير تعبيره، وعرضه، واستدلّاله.. وكذلك يقضى التطور المحتوم أن يكون الحديث عن التطور نفسه بغير هذا الأسلوب المناوئ لقانون الوجود.

وأخرى مما يلحظ فى هذه الإجابة - المعزوة إلى شيخ الجامع - وهى قصره الإجابة على الأحكام وبدؤه بها، وانتهائه إليها، وتقسيمها إلى أساسية، عاصية على سنة الله فى الحياة، وتبعية يجوز فيها الاجتهاد.. ولقد كان سؤال السائل عن تطور الدين، لا الأحكام، والدين ليس أحكاماً حسب المتبادر من معنى الأحكام الأصولى، بل الدين عقائد، وعبادات، ثم أحكام معاملات.

على أن الأحكام بالمعنى الأصولى ليس منها ما يستعصى هذا الاستعصاء على التطور أيضاً، لأنها بدون خلاف تتأثر بالضرورات التى قرر القوم فى تأكيد أنها تبيح المحظورات، وجرى بذلك تعبير القرآن بقوله المكرر مثل: «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه» (١٧٣/ البقرة)، وقوله «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم» (١١٥/ النحل)، وقوله: «وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه» (١١٩/ الأنعام).

فهلا كان فى هذا كله ما يحمل على تخفيف هذا القول الشديد فى إنكار سنة التغير بشيء من الإشارة إلى هذا الاضطرار الذى أكثر القرآن من استثنائه، وتقرير مغفرته؟

وهل التفت إلى مبدأ اليسر في الدين ورفع الحرج الذي يقرره القرآن
واضحاً بقوله: «وما جعل عليكم في الدين من حرج» (٧٨ / الحج). وقوله:
«ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (٦ / المائدة). وقوله في رحمة حانية:
«يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» (١٨٥ / البقرة).. فهلا كان في
شيء من ذلك الذي أجمله الأصوليون في قاعدتهم المقررة: لا ضرر ولا
ضرار.. هلا كان في شيء من هذا وذاك ما يخفف من عنت التعبير بأن
أحكاماً لا يجوز فيها أى تغيير، وتبقى ما بقى الزمن، فيشار إلى أن الضرر
مدفوع، والحرج مرفوع، واليسر مطلوب، والعسر مكروه، وتلك هي شمائل
القرآن.

وبعد فإن نستأذن الشيخ - فيما يعزى إليه - لنخالف عليه بجملة فيما قال
عن تطور الدين من تخصيص الأحكام بالكلام، ومن القول بأن منها ما يبقى
على بقاء الزمن ولا يناله أى تغيير.. نخالف عليه، وننظر النظر المفرد إلى إمكان
تطور الدين في جوانبه المختلفة ونبدأ أولاً بالكلام عن:

التطور في العقائد

ما أشك أن وجوها تتجههم لهذا العنوان، تحسب أن العقيدة من الثبات والرسوخ بما يبلغ حد الوقوف أو قل الجمود، الذي لا يناله تغيير، ولا يمسه تفكير.. ولكن نظرة إلى واقع الحياة الاعتقادية الإسلامية، في القرون الخالية تكشف عن أمثلة من الاختلاف بل الاصطراع حول تحرير العقيدة الإسلامية، دارت حوله وقائع فردية واجتماعية مما لا يمكن فهم سير الحياة الإسلامية وتاريخها دون الوقوف الطويل المستأنى عندها.

ولا أريد أن أذكر القارئ بشيء من هذا القول المتخالف في العقيدة الإسلامية، كما لا أريد أن أعرض أمامه صور الصراع، الذي ذبح فيه حاكم تحت المنبر إنسانا، ضحى به كما يضحى بالشيء يوم العيد.. ولا عراك جماعات يزلزلون استقرار الحياة السياسية والاجتماعية حول أشياء اعتقادية.

لقد جرت هذه الاختلافات حول ما يعتقد في الذات الإلهية وما في القرآن عن ذلك، وما بثته الأديان السابقة، أو الفلسفات المتقدمة منه، وما دار حول هذا كله من مناقشات في المساجد وفي القصور، وفي أماكن التجمع المختلفة.

ولقد جرى الخلاف حول صفات الله، وما يثبت منها، وكيف يثبت، وكان الأمر على ما كان في الصفات من حيث التأثير في الاختلاف عليها، بما احتفظت به البيئات الإسلامية، من مؤثرات عقلية واعتقادية.

ولقد جرى الخلاف حول صفة الكلام وحدها، وما امتد إليه الاختلاف على القرآن بما هو كلام الله تعالى.. وسجل التاريخ عن محنة القول بخلق القرآن، الذى هو صدى للاختلاف على وصف الله بالكلام وأنه متكلم، ما استمر أجيالا، وامتد سنين، وقطع الخلفاء فيه بأنفسهم رقابا، فى الوقت الذى رقت فيه قواهم عن حمل السلاح فى فتح أو قتال.. كما شهد أولئك الخلفاء تعذيب علماء أبرار خلعت أعضاؤهم، وكبوا على وجوههم، وديست بطونهم بحضرة أولئك الخلفاء، كما كان يحمل إلى أبوابهم علماء عاملون، من أنحاء دولتهم. كمصر مثلا، وأرطال الحديد على جسومهم، وفى أعناقهم فيقولوا بعقيدة القائلين بخلق القرآن: لأنها يفصل الكفر والإسلام.. ثم رفعت المحنة بعدما كان، وترك الناس يعتقدون ما يعتقدون، فإن قالوا بخلق القرآن فهم مؤمنون، وإن أنكروا خلق القرآن لم يكونوا كافرين.

وما أذكر هذا من خلاف قولى على العقيدة أو خلاف فعلى حكومى عليها لأنى أرى شيئا من ذلك يستحق البقاء اليوم، أو يجدر بالدرس، بل أشير إلى ذلك وأنا أرجو أن يكون اتجاه التطور الاعتقادى قاضيا بأبعاد هذا كله، من المجال التعليمى، ومن الميدان الثقافى إلا أن يكون أثارا فى متحف، أو بقية فى مخبار تاريخى يحلل ويعلل.. لا أكثر.

وأهم ما أثار هذا فى حديثى عن التطور فى العقائد هو أنه فى جملته وتفصيله ليس إلا ظاهرة واضحة مكررة لا مكان للاختلاف فى العقيدة، ومتى وكيف يمكن الاختلاف، وأن يشتد ذلك الاختلاف، حتى يكون القول فيه بجانب كافيا لإهدار الدم، وإسقاط الرأس، ثم إمكان أن يسكن ذلك الاختلاف حتى يكون القول بجانب، أى جانب، ليس دلالة كفر ولا إيمان، فقد أمكن وقوع وتحقيق أن يتغير القول فى العقيدة، وقابلية التغير هى قابلية التطور.

ولو تركنا، بل تناسينا، صور الاختلاف العملى والسياسى فى العقيدة لبقى ما نعرفه المكتبة العربية من كتب مختلفة تحمل صورة العقيدة، عند أصحاب

مقالة كذا، وأصحاب مقالة كيت، بل تضاف إلى اسم واحد منهم صاحب مقالة كالأشعري، أو مؤلف كالإسفرائيني وغيره.. وهذه الكتب عن العقائد متغايرة تسجل التغير في العقيدة وقابلية التغير هي قابلية التطور.

وإذا ما أمسكت قصدا عن الخوض في شيء من ظواهر الاختلاف العملي ومعاركه، واكتفيت من ذلك بالإشارة المبهمة اللامحة، لأنني أكره أن يثار شيء من ذلك أو يعتنى به، ولمثل هذا أمسكت قصدا عن الخوض في شيء من أقوال المختلفين نظرا ومعارك جدلهم. فإني على الرغم من ذلك أشير إشارة أخرى مبهمة لامحة إلى وجهة ما، من وجهات تطور العقائد اليوم، على سبيل المثال الموضح إلى أن تحين المناسبة الخاصة للقول المفصل في تجديد الدين.. أو تطوره.

وتلك الإشارة التي أسوقها للتمثيل الموضح هي اختلاف أهل السنة والمعتزلة حول السببية وأفعال العباد فإن السببية وإنكارها هو ما أثره أهل السنة، حين أثر المعتزلة تقرير السببية، وامتد ذلك الخلاف كما نعرف إلى الدرس الأدبي المحض فغدوت تسمع في درس المجاز العقلي فرق ما بين قول المعتزلي شفى الطبيب المريض وأثبت الريح البقل، وقول غير المعتزلي ذلك وأن قول السني مجاز، وقول المعتزلي حقيقة، بمقتضى اعتقادهما.

وإذا ما كانت النظرة إلى الاعتزال في أوقات من الركود والتخلف قد كانت نظرة قاسية، ترى الاعتزال انحرفا، أو زيفا فإن ذلك اليوم مما تأباه آفاق الفكر الإسلامي الحاضر، إياها الذي دفعها إلى تكوين الجماعة الإسلامية، من أقطار الإسلام المختلفة، للتقريب بين المختلفين من أصحاب المذاهب الإسلامية اختلافا أكثر عمقا من خلاف المعتزلة ومن يسمون أهل السنة. وهو اختلاف الشيعة والمنتمين للسنة.

فإذا ما تغيرت النظرة إلى الاعتزال ذلك التغير، وارتفعت أصوات الدعوة للتقريب.. وفي الوقت نفسه احتاجت الحياة إلى توثيق الإيمان بالعلم، لأن

تلك هى دعوة الإسلام، فقد حق علينا أن نحرر العقيدة الإسلامية اليوم تحويراً يحمى إيمانها بالعلم، وثقتها بسنن الله الكونية التى قال القرآن فيها: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً» فتكون العقيدة المحررة اليوم مقررّة للسببية آخذة بقول أصحابها فكلهم من رسول الله ملتصق.

ووضح أن تطور العقائد ممكن، بل هو اليوم واجب، لحاجة الحياة إليه، ولحاجة الدين إلى تقريره حماية للتدين، وإثباتاً لصلاحيته للبقاء، واستطاعته مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل صار دستور الحياة وواقعها المقرر.



وإذا ما اكتفيت بهذا المثل لبيان اتجاه التطور فى العقائد، ووجهة سيره، تأييداً لإمكانه، وتأكيذاً للزومه فإنى أشير مثل تلك الإشارة إلى تطور واجب، فى عرض العقيدة وتعليمها، والاستدلال لها، فإن العمل فى مجال تكوين الأجيال الخالفة أعمق الأعمال أثراً، وأحقها بالعناية.

وتلك الأجيال فى بيوتها، أو فى مدارسها، أو فى معاهدها، وجامعاتها، أو ماسوى ذلك من بيئات فكرية يجب أن تجد عرضاً وإخراجاً للعقيدة يلائم حاجتها النفسية، وجوها العلمى والعملى، الذى تطير فيه الصواريخ العابرة، وتسجل الحياة فى الكواكب الأخرى، على نأيها، واختلاف أمرها، فما ينبغى أن تظل تجد تلك الصور الساذجة من الحديث عن غيبيات، لم يأمر الدين بشيء من التفصيل لها، وإطالة الحديث عنها، ولا أن تستمع إلى صنوف من القصص الذى هو تمثيل لمعان، وتقريب لحقائق، لا تاريخاً ولا تسجيلاً، لأن ما فيه من الحديث المفصل يصدم حس هذه الأجيال، ويناوئ تكوينها العقلى بعلميته، وتكوينها الفنى بدقته، بل إن عرض صفة الألوهية وصورتها، ومدى المسؤولية النفسية، ومحاسبة الضمير أمام جلال الألوهية مما ينبغى أن

يستعان فيه بتلك النواحي الفنية، وما لها من أثر في اجتذاب القلوب واطمئنان النفوس وحل العقد التي تصيب النفس، من تصدع الحياة حولها، ومضى الدين فيها بما لا يحتمله أصحاب الدنيا ومنظموها.. وهل ترى أن من يسير اليوم، والصور تتحرك وتنطق، وتوضح وتعلم، وتثبت وتؤكد، و.. و.. أن تقول لهم إن التصوير حرام.. وإن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون.. حين أنت تحتاج، وهم محتاجون، إلى الاستفادة بالتصوير ومجالاته الفنية في الإيضاح الديني اعتقاديا وعمليا.

وما ذلك أيضا إلا مثل قريب لوجوب تطور العقائد في عرضها مع تطورها في جوهرها وصميمها.. فليس لوجه أن يتجهم لعنوان: تطور العقائد. ولننتقل بعد ذلك إلى:

تطور العبادات

ولعل الوجوه أقل تجهما للتطور فى العبادات، لأن عامة الناس وخاصتهم على السواء يعرفون اختلاف المذاهب الفقهية العملية، وينتسبون لمذهب فلان، ومذهب فلان ويلقى كل واحد صاحبه بهذه السمة الحزبية دون ضجر بها، ويأتم كل واحد بصاحبه، ويشاركه فى عبادته، وقد رآه يخالفه فى الاستعداد لها بتطهر، وثوب، ومكان ... إلخ، كما يراه يخالفه فى حركات منها وسكنات، وأقوال وأفعال ويقول الجميع: إن هذا الاختلاف رحمة، وإذا أمكن التغير فتلك - كما كررنا - آية الصلاحية للتطور.

ولعل أبسط صور التطور المغير أن تجد فى الحياة فى هذا الاختلاف فرصة للتخير، بانتخاب ما تراه أيسر عملاً، وأصلح مسaire، وأخف وقعا، وأعمق أثرا.. وهذا الانتخاب المتخير، من مختلف الأقوال المتغيرة مما يسلم مبدئيا، ولا تجرى عليه مشاحة.

ويلى ذلك من التطور ما تحتاج إليه الحياة بواقعها المتحكم، فماذا يكون الرأى فى انتشار وسائل التلقى للإذاعة من جهاز صغير فى حجم علبة الكبريت، أو علبة الدخان، أو فى ساعة اليد، ومن هذه الأجهزة المتلقية تذايع الصلوات الجامعة من جمعة وعيد، فماذا يكون حكم الاقتداء بها بوساطة هذه الأجهزة، وفيها واسطة حاضرة مشهودة كالتلفزيون يرى فيه المصلى من

حال الإمام وحركاته، ويسمع من صوته ووعظه ما لا يستطيع أن يراه بكل صعوبة في مسجد حيه الصغير أو الكبير المزدهم؟

ويحتاج الأمر إلى التطور العبادي فيما جد من وسائل الحركة والتنقل كالطائرات مثلاً، فهل نظل نأخذ حكمها، من الصلاة على الدابة، أو الصلاة في السفينة؟ ! أو أن الأمر يحتاج إلى مرونة متطورة مع تطور صور الحياة وحقائقها جميعاً.

وفي المجال العبادي مواضع لأقوال وأقوال.. فهذه الزكاة التي لم ينص القرآن فيها على نصاب، وقد احتاجت أنصبتهما إلى الحديث عن الزرع، ونظمها، والتجارة وعروضها، والديون وأنواعها، هل تظل الصورة العبادية الدينية فيها على ما هي عليه، من ذكر السانية في الري، وقد زرع الناس في الهواء أو كادوا؟!!

وهذا التعطل المشروط في النقد المزكى وأن يحول عليه الحول فاضلاً عن الحوائج الأصلية.. إلخ.. وأن يكون المؤدى للزكاة من هذا النصاب المعطل بما هو رأس مال، هل يظل الأمر فيه على هذه الحال، أو هو محتاج حاجة ملزمة إلى القول المتجدد والنظر المتطور؟

ثم هذا الصيام، ورياضة الناس عليه، والتزمت من رخص الله فيه، ورفض ضيافة الله، وترك الناس وتصرفاتهم في ذلك، وعدم تنظيمها، وعدم الاستفادة منها في علاج مشكلة الجوع وأمراضه.. هل يظل الأمر فيه كذلك أو يحتاج إلى نظر متطور، يتسع أفقه لإدراك ما في الصوم، من آثار خلقية شخصية، واجتماعية عملية أهم وأجدى من مجرد الجوع؟!!

وأنت واجد في الحج مثل ذلك من تغير حال البلاد التي تقام فيها الآن شعائر موسمه، وصيرورتها إلى مستوى من التمرس بالحياة المدنية، يوجب النظر في اللحوم المكدسة، والدماء المتراكمة، وإبدال المخالفات، في الإحرام وغيره، وكيف تكون؟ وإلام تغير، وكيف تصرف؟



كل ذلك مما يجرى في أركان الإسلام الأربعة العملية، التي ليست تعبداً منقطعاً، ولا تحثاً معتزلاً للحياة، بل هي في عامة أمرها وخاصته ليست إلا رياضات لإصلاح حال الأفراد، وتهيئتهم لأن يكونوا أحياء صالحين للمشاركة الجادة، في شئون الدنيا حولهم.

فإذا كان الحديث عن تطور العرض فما أحوج الأجيال الصاعدة كما يقولون، إلى جهد قيم، في عرض هذه العبادات ووسائلها، فما أحسب أن يقبل البدء اليوم بالحديث عن الاستنجاء بالأحجار، عددها، نوعها، وما إلى ذلك، وما أحسب أنه يقبل أن يقال لأولئك النشء مثل الذي قاله صاحب كتاب اشتراكية الإسلام وعبارته فيه.

«ومن أروع ما جاء به الإسلام تأكيداً لحق الحياة وما يحفظها سقوط فرض الوضوء بالماء، وانتقال الفرض إلى التيمم بالتراب. حين يكون على الماء عدو مخيف أو حيوان مفترس، ويكون ذلك التيمم بديل الغسل، حينما يكون أمر الماء كذلك، أو حينما يكون استعمال الماء مضراً.

فليس يسهل على هؤلاء الأبناء - مهما تكن طبقتهم الاجتماعية، إن بقيت طبقات - أن مسح الوجه بالتراب تأكيداً لحق الحياة».

وفي العبادات مجال لتطور العرض، يدق ويهم، فما يحسن أن يسمى صلاة الميدان صلاة الخوف لأن ذلك لا يتفق مع روح الجندية فلنسماها صلاة الحرب أو صلاة الميدان.

وما يحسن اليوم أن يكثّر الحديث في الزكاة والصوم عن الفقراء، والبر بهم وإدخال السرور على أنفسهم، وصونهم عن الاستجداء يوم العيد، لأن ما يؤدي لهم إنما هو حق، وحق معلوم بتعبير القرآن، والجهد مبذول في أداء حقوقهم لا في إغنائهم عن التسول يوماً وبعض يوم فقط.

وفي تطور العرض مجال فسيح، لا يتسع له القول هنا، وهو لم يتسع للقول في تجديد الدين قولاً كافياً بل إن ذلك مرجأ إلى كتاب له مفرد، لم يسبق هذا الكتاب عن المجددين في الإسلام إلا تمهيداً له، كما بين ذلك في فصل خطة.. وهدف - ص ٩ -.

والى الحديث عن:

تطور المعاملات

والأمر في تطور هذه المعاملات أهـن وأيسر، فإن حديث شيخ الأزهر الذى أـوجنا إلى هذا القول كله عن التطور فى الجوانب المختلفة من الدين، قد قبل هو نفسه شيئاً من التطور، فى الأحكام التبعية، وهو قول إن يسر الأمر نوعاً، بقبوله التطور بشكل ما، فى جانب من جوانب الدين فإنه لا يزال يـوجنا إلى المخالفة عليه؛ لأنه يقرر أن من الأحكام الكلية ما لا يصيبه تغير، ويبقى على مر الزمن. وقد أسلفنا فى صدر هذا القول جانباً من مناقشته، بالإشارة إلى عدم وجود هذا الجمود المطلق فى الإسلام، بصورة يمكن معها تقرير أن شيئاً ما يبقى على الزمن ولا يتغير أبداً - ص ٤٧ - .

والتطور فى المعاملات معبد الطريق منذ الأمس غير القريب، حين كان أصحاب الإصلاح الدينى فى مصر يقررون - أو منهم من يقرر على الأقل - أن أحكام المعاملات ليس لها طابع لا هوتى ولا لها منعة دينية، وأن من باع بيتاً باطلاً أو فاسداً لا يلحقه بذلك إثم، لأن هذه تصرفات عادية لا يلحق بها الإثم إلا حين تنطوى على شىء من الفساد الخلقى، أو العمل الناجم عن الفساد الخلقى، بأن غش، أو غر، أو خدع، أو خلب، أو .. إلخ، مما هو فى حقيقته عمل نفسى خلقى له تأثيره الواضح على خلق صاحبه لا مجرد تصرف عملى !!

والأمر فى المعاملات على كل حال ليس إلا أمر مصلحة واقعة، حيثما وجدت فثم حكم الله.. كما يقولون بصريح اللفظ.

وتطور العرض فيها أوضح من أن نخصه بقول، وفيما تقدم من قول عن تطور العرض فى العقائد والعبادات وفيه محاولات تصور الفكرة فيه، وتضفى عليها شيئاً من مزيد البيان وحالة الجو الدينى كله، من حيث لا يراد أن يبدو فى صور منعزلة عن الحياة غافلة عما يدور حولها، حين يجتهد رجال الأديان فى كل مكان، فى سبيل المشاركة العلمية والعملية فى الحياة، مع الاحتفاظ الواضح بالطابع الدينى، والحظ الكامل من الثقافة الدينية، دون أن يجور شيء من الثقافات الأخرى على ما يجب تحصيله من ثقافات دينية بحتة، فى بيئة مخصصة لذلك، وأتماس ما قد يصيب رجال الدين من ثقافة علمية فى بيئة علمية مخصصة لذلك، وفى الوقت الذى تجدد فيه رجل دين غير الإسلام ينشر الأشواك فى طريق عرض العقائد والحقائق الدينية بما يظللها به من تعقيد، ووصل بين البشرية المحضة والألوهية الصرفة،... إلخ ما هو معروف، فإنك مع ذلك تجد رجال هذا الدين يعرضون قضية الاعتراف مثلاً وقسوتها عرضاً شيقاً مفسراً تفسيراً نفسياً، إذ يجعل هذا الاعتراف ليس إلا ضرباً من التحليل النفسى، وفرصة لعدم الكبت والخرج النفسى الذى تعرف ما له من عظيم النتائج.

وبعد.. فإننا حين ننتهى باطمئنان إلى أن التجديد الدينى إنما هو تطور، والتطور الدينى هو نهاية التجديد الحق.. فما نقصد من ذلك كله، ولا مما سيليه من قول للقدماء فى التجديد إلا أن يكون ذلك طليعة مؤمنة، ومقدمة كاشفة لما ينبغى أن يصل إليه التطور من حديث واضح عن تحديد الدين.. الذى سنقرر له فعلاً الكتاب الخاص به بعد أن عبد الطريق إليه، واستغنى عن الاختلاف حوله. بهذه المرحلة من كتاب «المجددون فى الإسلام».

وإليك مع هذا حديث القدماء عن التجديد الديني، مبتدأ بكتاب السيوطي إلى أوائل القرن العاشر، ثم إلى حديث بقية القرون إلى القرن الرابع عشر، كما وصف ذلك في مخطوطة كتاب بغية المقتدين للمراغي.

ومسترد ترجمة السيوطي بين المجددين في قرنه التاسع، أما التعريف بالمراغي فنصدر به القسم المأخوذ من كتابه بعد انتهاء كتاب السيوطي.

كتاب

التنبئة بمن يبعث الله على رأس كل مئة

تأليف شيخنا شيخ الإسلام والأمين الإمام العالم العلامة حافظ العصر،
ومجتهده، أبو الفضل، جلال الدين عبد الرحمن ابن سيدنا الإمام العلامة

كمال الدين السيوطي الشافعي

رحمة الله تعالى ورضى عنه بمنه وكرمه

بسم الله الرحمن الرحيم

ربا يسر

الحمد لله الذى خص هذه الأمة الشريفة بخصائص واضحة للمجتهدين .
ويعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر الدين .

والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين وإمام المقتدين ، وعلى آله
وصحبه نجوم الهداة . ورجوم المعتدين .

أخرج أبو داود فى سننه ، والحسن بن سفيان فى مسنده ، والبزار والطبرانى
فى الأوسط ، وابن عدى فى مقدمة الكامل ، والحاكم فى المستدرک وصححه ،
وأبو نعيم ، والبيهقى فى المدخل من طريق ابن وهب ، عن سعيد بن أبى أيوب ،
عن شراحيل بن يزيد المعافى ، عن أبى علقمة عن أبى هريرة ، عن النبى ﷺ
قال :

إن الله يعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر
دينها .

اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح ، وممن نص على صحته من المتأخرين
الحافظ أبو الفضل العراقى ، والحافظ أبو الفضل بن حجر ، فى مناقب الشافعى
وأما المتقدمون فكلهم لهجوا بذكر هذا الحديث . فأخرج الحاكم فى

مستدرکه عقب^(١) روايته الحديث عن ابن وهب عن يونس عن الزهري
قال:

فلما كان في رأس المائة من الله على هذه الأمة بعمر بن عبد العزيز.

(١) اللفظة مشتبهة وما هنا أقرب ما تقرأ به.

١ - عمر بن عبد العزيز.. المجدد

هو أبو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن العاص بن أمية ولد بـحلوان في مصر سنة ٦١هـ أو ٦٣هـ على خلاف، وأبوه عبد العزيز بن مروان وال على مصر، طالت ولايته عليها أكثر من عشرين عاما.

وأمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب.. نشأ بمصر وأتم ما يشبه التعليم الابتدائي بها، ثم أرسله أبوه إلى المدينة فدرس بها العلم الديني المروى، واللغة والشعر: ولعله قد تأثر ببيئته المدنية الغنية المعروفة فتفهم شيئا من الغناء رق به حسه، وكانت في حياته بعد ذلك ظواهر لهذا التأثير الفني.

وولى لأهله الأمويين ولايات، ثم آلت إليه الخلافة، بجعل سلفه سليمان ابن عبد الملك ولى عهد له، وتوفي سنة ١٠١هـ بعد سنتين وأشهر في الخلافة. وهو المجدد الذي وقع اتفاقهم على أنه أول مجدد، على رأس المائة الأولى من الهجرة وترجمه هنا بما هو حاكم مجدد، تفهم شخصيته جملة بعوامل تكوينه:

فوراثة تعزز بانتساب أمومته إلى عمر بن الخطاب، وتضيف المناقب إلى هذه الأمومة وصف حادثة خلقية ممتازة حين يحكى سبب زواج جده عاصم بجده، فتقول: إن عمر بن الخطاب كان يعس بالمدينة ليلا على عادته، فوقف يستريح عند باب، وإذ ذاك سمع أما تقول لابنتها. قومي فاخلطى اللبن بالماء

فحدثتها البنت عن مناداة منادى عمر: ألا يشاب اللبن بالماء، فقالت أمها: إنك في موضع لا يراك فيه عمر: فأجابت الصبية أمها: والله ما كنت لأطيعه في الملاء وأعصيه في الخلاء.. فأعجبت هذه الخليفة عمر، وجمع أولاده فحرضهم على أن يتزوج واحد منهم تلك الفتاة، فتزوجها من لا زوجة له منهم وهو عاصم فولدت له أم عاصم، التي ولدت عمر بن عبد العزيز وورثة كهذه مع سمعة عمر بن الخطاب العامة، جديرة بأن تثير في نفس متلقيها غير قليل، من الحرص على أن يكون خلفا صالحا لهذا السلف.

وأما بيئته المادية والمعنوية في مصر وفي المدينة، فهي عامل واضح، في رقة طبعه فقد كان مؤدبه الخاص أحد فقهاء المدينة السبعة، يروى له الشعر الغزل. يستشهد فيه على حبه بأقرانه من سائر الفقهاء المدنيين المعروفين.

ولعل فساد الحكم من أسرته الأموية قد كان مثيرا عكسيا لنفسه، فقد رأى فيهم الضراوة القاسية في اغتيال مخالفينهم، وفي صراعتهم على ولاية العهد طين عليه الوليد، فكأنما دفنه حيا، حتى شفع فيه بعد ثلاثة أيام. فأخرج وقد كاد يموت، وعمت قسوة الحجاج وظلمه، فكتب عمر بن عبدالعزيز إلى الوليد يخبره بعسفه أهل العراق وظلمه لهم، واعتدائه عليهم، فبلغ ذلك الحجاج فكتب إلى الوليد: إن المراق وأهل الشقاق قد جلوا عن العراق ونحقوا بالمدينة يعني عند عمر بن عبدالعزيز. إذ كان واليها - وذلك وهن: فأصاخ الوليد لذلك، وعزل عمر عن ولاية المدينة.. وقد ظل عمر ينهى عماله عن مثل أعمال الحجاج، بل استقر في أعماق نفسه من سوء صورة الحجاج، وقبح مصيره، ما جعله وقد أغمى عليه مرة يبكي بكاء عاليا، يفسره بعد إفاقة بأنه رأى القيامة والميزان، ومر بجيفة ملقاة سأل عنها، فأجابته بأنها الحجاج ابن يوسف، قدمت على ربها شديد العقاب فقتلها بكل قتلة قتلت بها مثلها.. فإذا ما رأى عمر مع ذلك خيرا من سليمان بن عبد الملك وقد كان عمر وزيرا له في خلافته، استجاب لتوليته عهده، راجيا أن يكون في ذلك صلاح حال الناس.

وحياة عمر دوران واضحان: أحدهما قبل الخلافة، والثاني بعد خلافته فأما قبل الخلافة فكانت حياته حياة تنعم ورفاهية، فهو يقدم المدينة واليا عليها ومتاعه محمول على خمسين جملا، وكانت غلته حين أفضت إليه الخلافة أربعين ألف دينار، وكان حساده لا يعيونه إلا بالإفراط في التمتع والاختيال في المشية، وكان إذ ذاك ملئ الجسم، تغيب حجة إزاره وهو محرم في طيات جسمه.

وعمر يعبر عن نفسه فيلخص شخصيته في نقطتين، تمثلان هاتين المرحلتين فيقول:

إن لي نفساً ذواقاً تواقاً، ولعل لفظة «ذواق» تعبر عن الدور الأول من حياته، الذي بدت فيه رقة طبعه وفنية ذوقه، حتى لقد يعدونه في طبقات المغنين. ولعله لهذا دافع عن المغنين في عهد سلفه سليمان، إذ سمع في عسكره غناء بالليل، وأراد عقاب المغنين بخصائهم. فقال عمر: هذه مثله ولا تحل، فخلي سليمان سبيلهم.

ويروون في رقة ذوقه خبراً إن لم يصح كله أو بعضه، فإن له الدلالة على رأى مشتهر في هذا المجدد، فقد روي أن قاضياً لعمر كانت عنده جارية، نبهوا القاضى إلى أنها مغنية مجيدة، فاستمع إلى أصوات لها، وتملكه الطرب منها، حتى لم يدر ما يصنع، فأخذ نعله، وعلقه في أذنه، وجعل يقول: أهدوني فاني بدنة! فلما بلغ ذلك عمر بن عبدالعزيز قال: قتله الله، لقد استرقه الطرب، وأمر بعزله فقال القاضى نساؤه طوالق، لو سمعها عمر لقال اركبوني فاني مطية، فبلغ ذلك عمر فأشخص القاضى وجاريتته إليه فلما سمع أصواتاً لها اضطرأ اضطراباً بيناً واستعادها، وقد بليت دموعه لحيته، ثم قال للقاضى: لقد قاربت في يمينيك: ارجع إلى عملك راشداً.

تلك هي شخصية الذواق في المجدد الدينى الأول، وأما الدور الثانى من أدوار حياته فقد تطورت شخصيته. وما أقرب ما بين الرقة الفنية، ورقة القلب الدينية وصفاء النفس التقية، فكلها دقة حس، وشفيف روح.

وكلمة عمر الثانية تـر عن هذا الدور، وهى أنه «تواقة» فقد فسرهما هو نفسه بأنه: لما وصل إلى الـ لافة ولم يكن شىء فى الدنيا فوقها تاقت نفسه إلى ما عند الله فى الآخرة، وذلك ما لا ينال إلا بترك الدنيا.

وكان لطف طبعه، ودقة حسه فى ذلك الدور الثانى وسيلة لظواهر نفسية واجتماعية، يجعل الحديث فيها اليوم عن هذا المجدد، الذى طمح إلى أن يكون المهدي المنتظر، وقالوا عنه: لو كان فى هذه الأمة نبي لكان عمر ابن عبد العزيز وفى هذه الشخصية مثل للسمو الوجدانى الطاهر الرفيع، يبعد بالفن ورقة الحس عن كل شائبة من شهوة غالبة، أو متعة حسية زائلة.

وأبرز ما تتمثل فيه قوة حسه:

الشعور بالمسئولية

وذلك ما نطيل فيه من جوانب شخصية هذا الحاكم المجدد للدين، ليرى مبصر ويسمع واع. فهو أول ما يرجع من تشييع سلفه سليمان بن عبد الملك يرجع مغتما، فيسأله موله عن سبب اغتنامه فيقول:

لمثل ما أنا فيه فليغتم؟ ليس أحد من الأمة إلا وأنا أريد أن أوصل إليه حقه؟ غير كاتب إلى فيه ولا طالبه منى.. ثم يكى فى مصلاه فتسأله زوجته فيقول:

«إنى تقلدت من أمر أمة محمد ﷺ، أسودها وأحمرها، فتفكرت فى الفقير الجائع، والمريض الضائع، والعارى المجهود، والمظلوم المقهور والغريب الأسير، والشيخ الكبير، وذوى العيال الكثير والمال القليل، وأشباههم، فى أقطار الأرض وأطراف البلاد، فعلمت أن ربى سائلى عنهم يوم القيامة، فخشيت ألا تثبت لى حجة، فبكيت».

وهو من خشية هذه المسئولية يقيم رجلين من أفضل ما يجد، ليجلسا قبالة حين يجلس مجلس الإمارة، فلا يكون لهم عمل ألا النظر إليه: فإذا رأيا منه شيئا لا يوافق الحق خوفاه، وذكراه بالله.

وربما لا يكون من المبالغة أن خوف هذا الحساس من المسؤولية يضني جسمه وبمرضه، إذ قالت زوجته حين سئلت عن بدء مرضه أرى جل ذلك وبدءه الخوف.

وقد سئل عنه طبيبه يوما وهو مريض: هل رأيت بوله؟ فقال الطبيب: ما يبوله بأس، إلا الهم بأمر الناس.

وهذا الشعور السامى بالمسؤولية قد صحبته مدارك اجتماعية عالية منها:

حرية الرأي.. والاعتقاد

فقد كانت لهذا المجدد الدينى فى تلك الحرية صورة، لم يعرفها عصره فى مفكره ولا حكماءه. ومن أمثلة ذلك:

أنه خرجت خارجة حرورية بالعراق فكتب عمر لعامله:

أن لا تحركهم إلا أن يسفكوا دماء، أو يفسدوا فى الأرض، فإن فعلوا فخل بينهم وبين ذلك، وانظر رجلا صليبا حازما فوجهه إليهم، توجه معه جندا، وأوصه بما أمرتك به.

ثم كتب عمر إلى زعيم هؤلاء الخوارج، يدعوه، ويسأله عن مخرجه فكان فى كتابه إليه.

«إنه بلغنى أنك خرجت غضبا لله ولنبيه، ولست بأولى بذلك منى، فهلم أناظرك، فإن كان الحق بأيدينا دخلت فيما دخل فيه الناس، وإن كان فى يدك نظرنا فى أمرنا».

فكتب زعيم الخوارج إليه:

«قد أنصفت، وقد بعثت إليك رجلين يدارسانك ويناظرانك».

ودخل الرجلان عليه فوصلا به فى المناظرة إلى ما طلب بعده أن ينظراه ثلاثة أيام.

ويروى فى ذلك المجال أيضا أنه خرجت عليه حرورية بالموصل ، فكتب إلى عامله أن يرسل إليه منهم رجالا من أهل الجدل ، ويعطيهم رهنا ، ويأخذ منهم رهنا ويحملهم إليه على مراكب البريد . فناظروه ، فلم يدع لهم حجة إلا كسرها ، فطلبوا منه بعد ذلك تكفير ، أسرته ولعنهم والبراءة منهم ، فحجهم فى ذلك أيضا وقال لهم : إن أبى أنا وأنتم فسوف أحملكم وإياهم - أى أسرته - على المحجة البيضاء ، فأبوا أن يقبلوا ذلك ، فكتب عمر إلى عامله : أنخذ من فى أيديهم من رهنك ، ودع من فى يدك من رهنهم ، وإن كان رأى القوم أن يسيحوا فى البلاد على غير فساد ، على أهل الذمة ، ولا تناول أحدا من الأمة فليذهبوا حيث شاءوا وإن تناولوا أحدا من المسلمين وأهل الذمة فحاكمهم إلى الله .

وكتب إليهم فى ذلك ما هو أمان كل الأمان لحرية الرأى والدعوة الحرة إليه ، إذ يقول فى كتابه هذا إليهم :

أما بعد فإن الله يقول : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن . إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » . وإنى أذكركم الله ألا تفعلوا بفعل كبرائكم الذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله ، والله بما يعملون محيط .. إلخ ما كتبه فى ذلك لهم ، دون أن يأخذهم بعنف ، أو اضطهاد ، أو يحمد حريتهم ، أو حرية دعوتهم .

ومن تقريره لتلك الحرية الفكرية والاعتقادية فى إنسانية مترفقة : أن دخل عليه ناس من الحرورية فذاكروه شيئا ، فأشار عليه بعض جلسائه أن يرهبهم ، ويتغير عليهم ، فلم يزل عمر يرفق بهم حتى أخذ عليهم ، ورضوا منه أن يكسوهم ما بقى . فلما خرجوا على ذلك ضرب عمر ركة رجل يليه من أصحابه زقال : يا فلان إذا قدرت على دواء تشفى به صاحبك دون الكى فلا تكونه أبدا .

وتقديره للحرية يسايره ويعززه حبه للمسلم حبا جعله يقول: والله لزوال الدنيا
أهون على من أن يراق في سبي محجم من دم.

وكتب إليه واليه على خراسان أن أهلها لا يصلحون إلا بالسيف والسوط
ويستأذنه في ذلك. فرد عليه بقوله: قد كذبت بل يصلحهم العدل والحق،
فأبسط ذلك فيهم.

ومثل تلك النفس تدرك الكثير العظيم من أمر:

العدل الاجتماعى أو الإصلاح الثائر

فقد سمعنا قوله فى أنه: مطالب بأن يوصل إلى كل أحد حقه فى مكانه دون أن يكتب إليه فيه أو يطالبه، وهو يعلن ذلك على الناس فى موسم الحج، مؤتمر المسلمين العام، وملتقى كل وافد، إذ يكتب إليهم يقول: «وأى عامل من عمالى رغب عن الحق. ولم يعمل بالكتاب والسنة فلا طاعة له عليكم. وقد صيرت أمره إليكم، حتى يراجع الحق وهو ذميم.. ألا إنه لا دولة بين أغنيائكم ولا أثره على فقرائكم فى شىء فيكم».

وهو يوجه المال لحاجة الناس الحيوية، ويصرفه عن ظواهر دينية يهتم بها الحكام، ومن ذلك أن كتبت الحجة إليه أن يأمر للبيت بكسوة، كما يفعل من كان قبله، فيكتب إليهم:

إنى رأيت أن أجعل ذلك فى أكباد جائعة، فإنه أولى بذلك من البيت.

وهو بتقدير حال النلس، واضطرار المحتاج يدرأ الحد عن السارق، حين أتى إليه السارق، فشكا إليه الحاجة فعذره، ولم يكتف بذلك الإعفاء من الحد، بل يأمر له بنحو عشرة دراهم، فيقرر بذلك مسئولية المجتمع عن خطأ المخطئ أو انحراف المنحرف، ولا يرى ذلك رأى القائل فى العقوبة دون تحجير عن سبب الجريمة.

وهو فى إىصال هذا الحق لأهله يعهد إلى عامله على الصدقات أن يقبضها ويردها إلى فقرائهم، فكان العامل على الصدقات يأتى الحى، فيقبض ما فيهم ثم يدعو فقراءهم، فيقسمها فيهم، فما يفارق الحى وفيهم فقير، ثم ينتقل إلى الحى الآخر ليفعل فيه مثل ذلك، وما يعود إلى الخليفة بدرهم. ولهذا المجدد الدينى الرقيق الحس:

نفور.. من الرق

فمع أن الرق واقع يقره المجتمع، مما قبل الإسلام، ولم تتحقق بعد رغبة الإسلام في التحرير، ومع ما يقرره حوله أصحاب الفقه من نظام للرقيق يبيح المتعة بالأنثى إذا صاحبنا ينفر من استحلال الرقيقات ويعد ذلك زنا، إذ عرضت عليه جوار، وعنده العباس بن الوليد بن عبد الملك، فجعل كلما مرت به جارية تعجبه قال: يا أمير المؤمنين، اتخذ هذه، فلما أكثر قال له عمر: أتأمرني بالزنا! فخرج العباس، فمر بأناس من الأمويين فقال لهم: ما مجلسكم بباب رجل يزعم أن آباءكم كانوا زناة.

وهو بهذا الشعور النافر من الرق يصرف الرقيق إلى الخدمة الاجتماعية العامة، بدل الخدمة الفردية الخاصة، وذلك إذ جاء إليه صاحب الرقيق يسأل أرزاقهم وكسوتهم وما يصلحهم، فقال عمر: كم هو؟ قال: هم كذا وكذا ألفا فكتب عمر إلى أمصار الشام: أن ارفعوا إلى كل أعمى فى الديوان ومقعد، أو من به فالج، أو من به زمانة: تحول بينه وبين القيام إلى الصلاة، فجاءوه ببيانهم فأمر لكل أعمى بقائد، وأمر لكل اثنين من الزمنى بخادم.

وبقى من الرقيق بعد ذلك، فكتب: أن ارفعوا إلى كل يتيم، ومن لا أحد له ممن له عطاء، فجاءه بيانهم، فأمر لكل خمسة بخادم، يتوزعونه عليهم بالسوية.



تلك ملامح إنسانية سامية، من تجديد أول مجدد ديني.. أصلح الله به؟
بأن الحديث كان مشهوراً في ذلك العصر، تقوية لسنده، مع أنه قوى لشقة
رجاله، انتهى.

وقال أبو جعفر النحاس في كتاب «الناسخ والمنسوخ»، قال سفيان بن
عيينة: بلغني أنه يخرج في كل مائة سنة، بعد موت رسول الله ﷺ، رجل من
العلماء، يقوى الله به الدين، وأن يحيى بن آدم عنده منهم - انتهى.

وكانت وفاة يحيى بن آدم، سنة ثلاث ومائتين، وكان مولى خالد بن عقبة
بن أبي معيط، جامعاً للعلم، ولم يكن من أهل البيت النبوي بوجه، إلا أن
يكون من جهة الأمام.

وقال أبو بكر البزار: سمعت عبد الله بن عبد الحميد المغربي يقول:
كنت عند أحمد بن حنبل فجرى ذكر الشافعي، فرأيت أحمد يرفعه، وقال:
روى عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة،
من يقرر لها دينها. قال: عمر بن عبدالعزيز على رأس المائة الأولى، وأرجو أن
يكون الشافعي على المائة الأخرى^(١). أخرجه البيهقي، وابن عساكر في
تاريخه.

(١) تبدأ ترجمة الشافعي المجدد في الصفحة التالية، من كتاب التنبئة .

٢- الشافعي المجدد

نسبه ووراثته:

١ - هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، وإلى شافع هذا ينسب الإمام، ونسبه ينتهي إلى هاشم، حتى يقال: ولده هاشم ثلاث مرات، بسبب النساء.

ويوصف من أجل هذا النسب بأنه ابن عم الرسول ﷺ، وابن عمته، وفي تجوز يقال: هو شقيق رسول ﷺ، وقسيمه في فضائل آبائه إلى أن يفترقا في عبد مناف.

وقيل إن أمه هاشمية، كما قيل إنها أزدية، وعلى القول بهاشميتها يكون الشافعي هو الهاشمي الذي ولدته هاشمية، كعلي بن أبي طالب، ويقال على هذا أيضا: إنه ابن خالة علي، على معنى أنه ابن خالة أم جده، وهذا ومثله مما يتعلق به المنقبون، فيطيلون في الحديث الفخور عن الأمهات، إطالتهم في الحديث عن الآباء، مع شهرة القول بأن أمه ليست هاشمية.

على أن هذا النسب لم يخل من أثر خلاف انتهى إلى أن بعض أجداد الشافعي كان مولى لفلان أو فلان، وأن أم شافع الذي ينسب إليه الشافعي كانت أم ولد، وهذه الأخيرة لا يشور حولها من خلاف ومنابذة مثل ما ثار حول أن جد الشافعي من الموالى.

ولا مكان هنا لإطالة الوقوف عند النسب وما فيه، وحسبنا أن للوراثة العربية آثارا ظاهرة في تفكير الشافعي، على ما سنشير إلى بعضه قريبا.

ومما جره الحديث عن هذا النسب القرشي للشافعي القول بأنه عالم قریش، الذي ملأ طباق الأرض علما، وأنه المراد بحديث يروى في هذا المعنى.

وتلك المفارقة بالنسب، ثم بالعلم وغير ذلك ظواهر اجتماعية لها مكائنها في الحياة قديما وحديثا، وهي في القديم أكثر، والمؤرخ الناقد يحسب حسابها، ويتقى آثارها.

بيئته:

هذه وراثته، والقول فيها، وأما بيئته، فقد تهيأ له من البيئة الطبيعية ما لعله لم يتهيأ لكثيرين، من الاتصال بمناطق إسلامية، عربية مختلفة، فقد ولد في غزة أو غيرها، حتى قيل في اليمن.. وهو قد عاش في مكة وتعلم فيها.. وهو قد رحل إلى المدينة وأخذ عن مالك أخذا كافيا.. وهو قد رحل إلى بغداد، غير مرة، وأخذ فيها وأعطى مدة كافية لذلك.. وهو قد عاش في اليمن وهو كبير أيضا، ثم هو كان يتوق لمصر، وقد هاجر إليها أخيرا، وأمضى فيها البضع السنوات الأخيرة من حياته، وفيها توفي ودفن - سنة ٢٠٤هـ -.

وكانت هذه البيئات الطبيعية مع ذلك بيئات معنوية واجتماعية، في الوقت نفسه لكل بيئة منها ثقافتها، ومقوماتها الحيوية الخاصة، لتباعد ما بينها، وتميز كل بيئة منها بميزاتها، ومن هنا يحسب حساب ما هيأته تلك البيئات للشافعي، من حيوية عقلية وعملية تلاقت كلها في كيانه، وأفاد منها، فقد اتصل اتصالا مباشرا وكافيا بمدارس الثقافة الإسلامية المختلفة، في النصف الثاني، من القرن الثاني الهجري، فتلمذ تلمذة حقيقة لمالك، ومدرسته الحديثية في الحجاز، بعد الذي أخذه في بدء تعلمه بمكة، واتصل اتصالا قويا بمدرسة الرأي العراقية، وصار إليه من كتبها مقدار كثير، قيل في كثرته: إنه

حمل بختى، عن طريق محمد بن الحسن، صاحب أبى حنيفة، وصاحب التدوين الأصيل فى مذهبه، إذ تزوج أم الشافعى، فكان الشافعى بذلك تلميذا خاصا لمحمد، لأنه ربيب أو كالريب.

وأخذ الشافعى فى روايته العلمية كذلك من آفاق واسعة، فروى عن الرجال، وروى عن النساء كالسيدة نفيسة بنت الحسن العلوية، الراقدة بالقاهرة، وكما روى عن أصحاب الحديث الحجازيين، وأصحاب رأى العراقيين روى عن غيرهم من أصحاب المقالات فكان له شيخان من المعتزلة، أصحاب العقل الحر، ولذلك التنوع كله أثره الذى يستبينه فى جلاء، من يقف لتحليل الشافعى.

وقد استقر بمصر، وهو ناضج، فكانت بيئة تطور ثقافى واضح له، إذ أظهر فيها مذهبه الجديد، الذى أحكمه - كما يقول الأقدمون أنفسهم -.

وبهذا يمكن القول فى اطمئنان: إن الشافعى قد توافرت له بيئة معنوية متعددة الحوائج، واسعة المجال، مستفيدة من مختلف نواحي النشاط الثقافى فى الأقطار المتعددة، والمتباعدة فى الامبراطورية الإسلامية الفسيحة الأرجاء، أيام عظمتها.

وهذا ما نرجو أن نجد أثره، فى حيوية سلوك الإمام العملى، وسعة أفقه الفكرى، فى الشئون الدينية والدنيوية، التى تناولها تعلما وتعلما، وتأثر بها اجتهاده وتجديده، الذى رجح فيه رأى أصحاب فكرة التجديد، حين عدوه المجدد الثانى، صاحب المائة الثانية.. وهو ما يضع أمامنا صورة عن:

ثقافته:

فقد نال الشافعى من علم الدين بالرواية ما سمعنا جملة من خبره.

ولعل عزوبته التى قوى لها تنبهه، قد دفعته بخاصة إلى الاستزادة من اللغة وعلومها، حتى قيل: إنه أقام يبطون العرب عشرين سنة يأخذ أشعارها ولغاتها،

وعرف له العلم بأيام العرب، وأنسابها، ووسعه أن يقول هو عن نفسه: ولدت وأنا ما أعرف اللحن، فقالوا: إنه حجة في العربية تؤخذ عنه اللغة وأقر له بذلك المازني والجاحظ والأزهري وقالوا: إن الأصمعي قرأ عليه ديوان الهذليين، وذكروا له مؤلفا لغويا، عن الإبل والغنم، وألوانها وصفاتها.. إلخ.

وكان يدرس فيما يدرس، مع الفقه والحديث الأدب، يجيئه أصحابه يقرءون عليه الشعر، فيفسره لهم، وكان - فيما قالوا - يحفظ عشرة آلاف بيت شعر، من أشعار هذيل، كما كان كذلك، من أعرف الناس بالتاريخ.

وجاوزت ثقافته هذه المناطق الدينية، من حديث وفقه ونحوهما والمناطق الأدبية من لغة وشعر، وتاريخ، إلى مناطق أخرى دنيوية، روى قولها عنها، في حديث له مع هارون الرشيد، حين حمل إليه بتهمة العلوية، فجرى بينهما من الجواب والمساءلة ما لو صح لكفانا في رسم دائرة ثقافة الشافعي الواسعة إلى حد بعيد، فقد سئل عن علمه بكتاب الله وعلوم القرآن، ثم سئل عن علمه بالسنة، ثم عن العربية، وعن الأنساب، وعن الأحكام، وعن النجوم، بل سئل كيف علمه بالطب، فذكر ما قالت الروم واليونان: أرسططاليس وبقراط، وجالينوس وفرفوروريوس وأنبادقليس، وهي أسماء لعلها لم تكن بعد قد راجت وشاعت، إذ لم تقو العناية بالترجمة في عهد الرشيد الذي جرى هذا الحديث - في روايتهم - بينه وبين الشافعي كقوة تلك العناية بالترجمة، في عصر ابنه المأمون.. وذكر الشافعي في هذا الموضع - من المحادثة - ما نقله أطباء العرب، وقتنته فلاسفة الهند، ونمقته علماء الفرس، مثل جاماسب، وساهرد، وبرزجمهر.. وقد كانت للشافعي عناية خاصة بالطب، لعل سببها ضعفه الصحي، على ما يعرفه صاحب الترجمة الشخصية له.

وفي كل حال، مهما يكن في رواية هذه المسألة بين الرشيد والشافعي، من موضع للنظر فإنها تقدم للمتحدث عن المجددين في الإسلام صورة وضيئة لشخصيات العلماء منهم عند الأقدمين أنفسهم، وما تمثلوه من تكامل

شخصيات أولئك المجددين العلماء، وكيانهم الثقافى، ونصيبهم من جوانب الثقافة المختلفة، التى تتلاقى جميعها فى تكوينهم، فتعد وجودهم العلمى الإسلامى، دون أن يزعموا لأنفسهم شيئاً من التخصص المتفرد فى فرع من فروع هذه المعرفة الدنيوية العملية، كما يراد اليوم بالأزهر وأهله، أن يكونوا ذوى صفة خاصة، فى الطب أو الهندسة ونحوها، مع صفتهم العلمية الإسلامية!!

ولعل ملاك الأمر هو الفرق بين الثقف والتخصص.. فالمتقف الواسع الأفق يعرف من هذه الفروع العلمية ما تتكامل به ثقافته، والمتخصص فى فرع بعينه من هذه الفروع، يفرغ له ويتعمقه، وشتان ما بين الحالتين: حالة الثقيف، وحالة التخصص.

وإذا كان فعل الشافعى فى استعمال الثقف هو ما سمعنا فإن قوله فى هذا الاستكمال الثقافى يبين ذلك بوضوح، ويحدد أثر كل تكملة فى جانب من جوانب الشخصية، إذ يقول رضى الله عنه فى هذا المعنى:

من تعلم القرآن عظمت قيمته ومن نظر فى الفقه نبه قدره .. ومن كتب الحديث قويت حجته.. ومن نظر فى اللغة رق طبعه.. ومن نظر فى الحساب جزل رأيه.

وهو - بعامة - كبير التقدير للعلوم الدنيوية - ولا سيما الطب كما ذكرنا - ويظهر ذلك من حديثه فى كتاب فقهه «الأم» عن كتب الأجانب، حين تصير غنيمة، إذ يقول:

«وما وجد من كتبهم فهو مغنم وينبغى للإمام أن يدعو من يترجمه، فإن كان علماً من طب أو غيره، لا مكروه فيه باعه، كما يبيع ماسواه من المغانم وإن كان كتاب شرك شقوا الكتاب وانتفعوا بأوعيته وأداته فباعها، ولا وجه لتحريقه، ولا دفنه، قبل أن يعلم ما هو».

فهو كما نرى يلزم بترجمة ما يوجد، قبل التصرف فيه، والانتفاع بما هو نافع من علم عملي، وهو يكرر ذلك في صدر عبارته وآخرها، فحين يقول في صدرها ينبغي للإمام أو يدعو من يترجمه يقول في ختامها «ولا وجه لتحريقه ولا دفنه قبل أن يعلم ما هو».

وهذا كافٍ في سعة الأفق للعصر الذي عاش فيه الشافعي... وهو أوسع أفقا من عصور تأخرت عنه قرونًا، كأولئك الذين يعيشون اليوم في جبنات الهند الإسلامية، ويطلب إليهم أن يعلموا فيما يسمونه بـ «دار العلوم» في ديوبند، شيئًا من التاريخ أو تقويم البلدان، فيكون مما يقولونه في رد هذا: أنه شيء لا نسأل عنه في القبر!!

وإذا ما كان الهدف من حديثنا عن «المجددين في الإسلام» إنما هو في أكثر الأمر أن تقدم للناس من شخصيات هؤلاء المجددين الأسوة الحسنة، والصورة المشرقة لتفكير هؤلاء الرجال وعلمهم فإنه ليحسن في سبيل هذا الهدف أن تقدم عن الشافعي كلمات في:

منهج تفكيره

وهو بقوله وفعله معاً يرسم هذا المنهج الفكرى ومعالمه، ومن تلك المعالم:

(أ) إجلال العلم، وتقديمه على العبادة، كصلاة النافلة:

كذلك قال الشافعى وكذلك عمل حين بات عند أحمد بن حنبل، الذى كان يعظمه، وكانت لأحمد ابنة صالحة عابدة، كانت تتوق لرؤية الشافعى، لما كان أبوها يذكره عنه، فلما بات عندهم قام أبوها أحمد إلى وظيفته من الصلاة والذكر ليلاً، على حين ظل الشافعى مستلقياً على ظهره، والبنت ترقبه، إلى الفجر، فلما أصبحت قالت لأبيها: يا أبت أنت تعظم الشافعى، وما رأيت له فى هذه الليلة صلاة ولا ذكراً!! فبينما هما فى الحديث، إذ قام الشافعى فقال له الإمام أحمد: كيف كانت ليلتك؟، فقال الشافعى: ما رأيت أطيب منها، ولا أبرك، ولا أريح.. فقال له أحمد: كيف ذلك!! قال الشافعى: لأنى ربت فى هذه الليلة مائة مسألة، وأنا مستلقٍ على ظهري، كلها فى منافع المسلمين. فقال أحمد لابنته: هذا الذى عمله الليلة وهو نائم أفضل من الذى عملته وأنا قائم.

ولا حاجة بأحد إلى الإطالة فى شىء من هذا الذى يفهم الناس، بغير صواب، من أن التدين إقامة شعائر لا غير، بأى وجه، وأى شكل.. وأن شيئاً

غيرها ليس من الدين، وبذلك يضيعون على الإسلام أخص صفاته وهو الحيوية العملية التي كان بها خطوة حاسمة في التطور الديني.

ومن معالم منهج تفكير الشافعي.

(ب) حب الحقيقة وإثارها على كل ما عداها من غنم شخصي:

فهو يقول في ذلك: ما ناظرت أحداً قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد، ويعان، ويكون عليه رعاية من الله عز وجل. وقوله كذلك، في هذا المعنى: ما ناظرت قط أحداً على الغلبة.. ومن تقديره لهذا الخلق العلمي، في حب الحقيقة، أن يجعل هذا الحب معياراً لتقدير الرجال، فيقول:

ما أوردت الحق والحجة على أحد فقبلها حتى هبته واعتقدت مودته، ولا كابرنى أحد على الحق ودافع الحجة إلا سقط في عيني ورفضته.

ومن خير تلك المعالم العقلية في تفكير الشافعي:

(ج) شعوره بالحاجة الاجتماعية الفردية والجماعية إلى العلم:

وذلك إذ يقول من أراد الدنيا فعليه بالعلم، ولم يعط الإنسان في الدنيا بعد النبوة، أفضل من العلم، ويتصل بهذا المعنى شعوره هو الاجتماعي بأن العلم مهمة يقوم بها الفرد وجوباً لخير مجتمعه لا لميزة شخصية تكون له بعلمه، وقد سارت بهذا الشعور الإثاري في العلم كلمته المعروفة:

وددت أن الناس انتفعوا بهذا العلم، ولم ينسب إلي منه شيء: وهو شعور يقذف السخط على أولئك الذين يعدون العلم وسيلة لمكسب شخصي، ومستغلاً تستدر به الأرزاق والأموال، وغير ذلك من مآرب شخصية.

يمكن أن يقال: إن أصحاب الثقافة الإسلامية - على اختلاف ميادينهم - في عصور حيويتها ونهضتها كانوا يشعرون بواجبهم في ذلك المجال شعوراً سامياً، مترفعاً عن أعراض الدنيا، حتى لقد كان فيهم من يعتبر طلب أعراض

الدنيا بالعلم مطعنا في أمانة صاحب هذا الطلب العلمية، فيقول أحمد بن حنبل في ذلك:

لا تكتبوا العلم عن يطلب به أعراض الدنيا.

وما زالت الأمم في عصور حيويتها لا تصيب شيئا من التقدم إلا على يد أولئك الذين يقدمون تلك التضحية النفسية، في سبيل المعرفة، ولا يضمنون بحياتهم من أجل الكشف أو التجربة، وهم لا يفكرون حين يقدمون أرواحهم للعلم في شيء من الفائدة المادية، وإن شعروا بالمتع الكثير من لذة هذا التقديم وتلك التضحية.. وإذا صح بعد نجاحهم أن ينجوا ويسلموا فتقدم لهم أمهم ما تقدم من تقدير وإجلال وإسعاد وإمتاع فذلك تحريض لغيرهم على أن يفعل مثل فعلهم، وذلك أداء من أمهم لواجبها نحوهم، وكل أولئك لم يطلبوا منه هم شيئا، ولا عملوا من أجله، ولو كان باعث عملهم هو هذه الأعراض وحدها لما أقدموا، ولما تهيأ لهم شيء من النجاح الذي يجزى بهذا كله.

فليس العالم وليس للعالم إلا أن يجد متعته ومكافأته في هذا الشعور بحب الحقيقة، وذاك الشعور بأن عليه في هذا المجال واجبا اجتماعيا يؤديه، كما يؤدي الجندي المحارب ضريبة الدم، ويهب الحياة، التي لا موقع لشيء من الغنم بعدها. ولا جزاء على هذه التضحية إلا الرضا بها ساعة بذلها وتقديمها.

ومن معالم المنهج العقلي للشافعي انتباهه إلى قيم وسائل المعرفة وهو ما يبدو في:

(د) تقدير الوسيلة المأمونة للمعرفة وقوله العقل التجربة:

وهو صاحب علم نقل مروي فانتباهه إلى التجربة وأنها العقل الحق إنما هو أثر لسعة ثقافته، وتقديره للعلوم الدنيوية على ما رأينا قريبا، من معرفته لطرف، بل أطراف من تلك العلوم، ومن تقديره وجوب العناية بها والحرص عليها، عند غير المسلمين.

ومن الدقة في طلب المعرفة ما يبدو من صاحب هذا العلم النقلي من حذره من الرواية، حين يقال له:

يا أبا عبد الله، تملئ علينا السنن التي صحت عن رسول الله ﷺ، فيقول: السنن الصحيحة قليلة، عند أهل المعرفة، إذا كان أبو بكر الصديق لا يصح له عن رسول الله ﷺ إلا سبعة أحاديث، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه، مع طول عمره، بعد رسول الله ﷺ لا يصح له خمسون حديثاً، وعثمان فأقل، وعلى بن أبي طالب مع ما كان يحض الناس على الأخذ عنه لا يصح له حديث كثير، لأنه كان مشغولاً ممتحناً، وأكثر ما أخذ عنه، في زمان عمر وعثمان لأنهما كانا يسألانه، ويرجعان إلى علمه (الرازي: مناقب الشافعي ص ٨٦، ٨٧ وما بعدها ط مصر).

فإذا ما كان متفهماً لهذه المرويات مستنبطاً لها فهو منصف مدقق، يتوقف في المسائل، التي لم تظهر له فيها حجة.. فإذا ما انتهى إلى قول بعد ذلك في الفقه أسمعك من الاحتياط والتواضع ما يرضى الحق والبحث، إذ يردد قوله:

إذا صح الحديث فهو مذهبي، واضربوا بقولي عرض الحائط، وهو بتواضعه المحتاط يقول لأحمد بن حنبل، وهو تلميذه: أما أنتم فأعلم بالحديث والرجال مني فإذا كان الحديث صحيحاً فأعلموني. أن يكون كوفياً أو بصرياً أو شامياً أذهب إليه، إذا كان صحيحاً.

والشافعي الذي يقدر التجربة ويجعلها العقل، ويحتاط في الرواية والنقل، هو الذي تراه بهذه الدقة التي تؤمن بالحرية العقلية ينهي عن تقليده هو أو تقليد غيره من الناس، ويبدو حرصه على هذا من أن المزني صاحبه المصري - ت ٢٦٤هـ - وأعلم أصحاب الشافعي بالنظر يحرص في أول فقرة من مختصره في الفقه الشافعي على أن يقول:

(د) مع إعلامية - أى إعلام من أراد مذهب الشافعى - نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لنفسه، وبالله التوفيق، وكذلك صار المشهور فى الفقه أن مذهب الشافعى هو : أنه لا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا غيره.

ومن معالم منهج تفكير الشافعى القيمة:

(هـ) حرصه وهو يلقى درسه على حرية الطلبة العقلية، وشعوره باستحالة القهر العقلى ما دام العقل يؤدي عمله:
فهو يقول للتلاميذ:

إذا ذكرت لكم ما لم تقبله عقولكم فلا تقبلوه. فإن العقل مضطر إلى قبول الحق.

وفى قوله: «إن العقل مضطر» الدلالة الكافية على شعوره بضرورة هذه الحرية العقلية.

ولعل من حرصه على هذه الحرية العقلية للطلاب صبره عليهم، حتى يتلقوا بحرية، فكان يقول لصاحبه «البويطى». اصبر للغرباء وغيرهم، من التلاميذ، وينشد قوله:

أهين لهم نفسى لأكرمها بهم ولن يكرم النفس الذى لا يهينها
وما هذا الصبر الذى يطلبه للتلاميذ إلا لتمكينهم من أن يفهموا فى حرية، ويردوا ما لم تقبله عقولهم.

وأما إهانة النفس للطلاب فأمانة كبرى تحتاج إليها الحياة العلمية ألزم احتياج، ومن لنا اليوم بالأساتذة الذين يجهدون ويألمون ويشقون على أنفسهم، أو يهينونها، كما يقول الشافعى، فى سبيل البحث، وإفادة الطلاب ولا يشغلون أنفسهم بأعراض الدنيا. ويشغب بعضهم على بعض منه أجلها، ويسخطون على الدنيا ونظامها من أجل هذه الأعراض.

وأما أنه يهين نفسه لهم ليكرمها بهم فإحساس دقيق، يجد أصدق وأعمق ما يجد أستاذ، تسعده أستاذيته، بلذتها المعنوية، وتتمتع روحه بإخلاص أبنائه تلاميذه الذين يشعرون بأبوته المعنوية، ويشعر هو، في متعة، لا نظير لها، بينوتهم الروحية فيكونون - كما أسميهم - أبناء الرءوس، حين يكون الأبناء الطبيعيون أبناء الظهور.

ومن ألع معالم منهج تفكير الشافعي، ما هو بحق أمس ما يكون بقضية التجديد الديني. وذلك المعلم - الجليل هو:

(و) تطور الشافعي العقلي والفقهى، تطورا ملموسا باقى الأثر:

فقد أعاد الإمام النظر فيما كتب، فكتب رسالته المشهورة، التى يعد بها واضح أصول الفقه، وينظر له القدماء أنفسهم فى هذا الوضع بأرسطو، فى وضع المنطق.

كتب هذه الرسالة مرة ببغداد، ولما انتقل إلى مصر أعاد تصنيفها.. ولم يكن هذا فى الرسالة وحدها لجدة موضوعها، أو لابتداء بحث جديد بها، بل كانت هذه المعاودة المتطورة لمذهبه الفقهى كذلك، ففى الفقه يكون له القولان: أحدهما قديم، وهو الذى صنفه فى بغداد، والآخر جديد، وهو الذى صنفه بمصر، والجديد بالنسبة إلى القديم كالنسخ له، والقديم بمنزلة المنسوخ.

ويبلغ الأمر فى تقدير مدى هذا التطور أن يعد القديم، ولا يريد أن يروى عنه، وتنقل فى ذلك عبارة له نصها:

لا أجعل فى حل من روى عنى كتابى البغدادى - الرازى: مناقب الشافعي ص ١٢٢ - .

وصاحب هذه المناقب عندما يورد العبارة الآتية يتم القول فى هذا التطور
الفقهى الدينى بما يحسن أن نضعه أمام القراء، ليسمع من يعنى، ويرى من
يصبر، ونص عبارة الرازى فى هذا المقام هو:

«وأيضاً فقد فعلت الصحابة مثل ذلك، قال على بن أبى طالب كرم الله
الله وجهه: كان رأى ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن لا يعن، وأنا الآن أرى
يعهن».

وكان ابن عباس يقول: لا ربا إلا بالنسيئة، ثم رجع عنه، وأثبت ربا
الفضل.

وقال ابن عمر كنا نخابر - أى يزرعون على النصف - أربعين سنة، حتى
أخبرنا رافع بن خديج، أن النبى ﷺ، نهى عنها فتركناها.

وقال عمر بن الخطاب فى كتابه إلى عبد الله بن قيس، فى آداب القضاء:
لا يمنعك قضاء قضيت به بالأمس، فراجعت فيه عقلك وهديت لرشدك، أن
ترجع إلى الحق، فإن الرجوع إلى الحق خير من التماذى فى الباطل.
وكان عمر لا يورث الإخوة والأخوات مع الجد، ورجع إلى قول على
وزيد فى التشريك بينهم.



وسواء أكان وجود مذهب مصرى للشافعى، بعد مذهب العراقى أثراً لتطور
عقلى حدث باختلاف البيئتين، أو بهذا وبغيره من الأسباب، فقد قال بعضهم
منذ القديم: إنه فى مصر جاء بالتأويل والرأى.

وإذا لم يكن هذا القول محل اتفاق بين الأقدمين فإنهم لا يختلفون فى أن
بين المذهبين القديم والجديد، أو العراقى والمصرى فرقاً جعل أحدهما أحب
إليه من الآخر، وجعلهم يوصون بالأخير، وذلك إذ سئل أحمد بن حنبل: ما
ترى فى كتب الشافعى التى عند العراقيين أهى أحب إليه، أو التى بمصر؟

فقال أحمد: عليك بالكتب التي وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق، ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم ذلك.

والذي يعنينا في هذا المقام هو هذا الشعور الواضح من القدماء بقضية التطور العقلي الفقهى للشافعى، وتقريرهم حصوله، يمثل هذه العبارات السابقة.

وما تقدم من: وراثته، وبيئته، وثقافته، ومنهج تفكيره يهيئ القول فى:

شخصيته

وللشخصية - كما هو المعروف - جوانب متعددة، لا غرو أن نعنى منها بما هو مظهر للتجدد والتطور، الذى نهتم به هنا.

وشخصية الشافعى، إما فردية، تصور الإنسان فيه، بميوله، وألوان نشاطه، وسلوكه العملى فى حياته. وإما شخصية اجتماعية تصور الكائن الاجتماعى العشير، بمشاعره نحو جماعته وآرائه فى حياتهم الاجتماعية، وسلوكه الجمعى معهم وفيهم..

وعلى هذا التقسيم ندير الحديث فنبداً بالقول عن:

شخصيته الفردية

وهو - كما نعرف - يتيم، فقير، لم يكن يجد أجر المكتب الذى تعلم فيه، ولا يظفر بالورق الذى يكتب عليه محظوظاته، فيذهب إلى الديوان ليأخذ الورق المستعمل فيكتب فى ظهره.

ومع ذلك كله بدا له ميل: رياضى أعانت عليه بيئته ووفاء جسمه فقد كان وافى الطول، حسن الخلق، ولع بالرماية، وقال:

كانت همتى فى شيئين: الرمى والعلم، فصرت فى الرمى بحيث أصيب عشرة من عشرة.

وبدا ذلك الشغف بالرماية والإكثار من الاشتغال بها، حتى أمره الطبيب بترك ذلك، لئلا يؤثر عليه التعرض للشمس... ولكن يبدو أن هذه الهواية الرياضية للشافعي كانت قوية واضحة فيه، حتى بعد تقدمه في السن وغلبة سمات العلماء عليه، وعدم ظفركه بوقت يخرج فيه إلى ساحة الرمي، فكان، كالهواة اليوم حين يكبرون، فيعنون بتنشيط الرياضة التي يهوونها، أو المكافأة عليها، إذا ما قدروا على ذلك، فالشافعي - فيما يروى - يمر بساحة الرمي، في طريقه مع المزمي تلميذه الخاص، فإذا رجل يرمي بقوس عربية، فيقف عليه الشافعي ينظر، وإذا الرامي حسن الرمي، قد أصاب بأسهم، فيعجب الشافعي به ويقول له: أحسنت، بارك الله فيك. ثم يقول لتلميذه المرافق له - المزمي - أمعك شيء؟ فيقول له: معي ثلاثة دنائير: فيقول. أعطه إياها واعتذر عني عنده إنني لم يحضرني غيرها.

فوقوفه ليشهد الرمي مع تلميذه، وإعجابه بإصابة الرامي، وتشجيعه إياه، وإجازته له بكل ما معه، أو ما مع تلميذه من ماله أو مال الشيخ، ثم اعتذاره للرامي بأنه لم يحضره غيرها، مع أن الإجازة على الرمي لا تطلب من مثله... كل ذلك دلائل واضحة على هواية رياضية صادقة للرماية. التي بلغ فيها حين وجد الفرصة للاشتراك الفعلي فيها أنه يصيب عشرة من عشرة، أو تسعة من عشرة - على رواية - .

ثم هو يؤيد العناية بالرياضة بعلمه الديني، فينقل عنه في تفسير آية «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة» قوله.. فزعم أهل العلم بالتفسير، أن القوة هي الرمي - (من كتابه الأم جـ ٤ ص ١٤٨ ط بولاق).

وهذا الميل الرياضي من ذلك الإمام واضح الدلالة على حيوية وصل الدين بالدنيا، وذلك الوصل الذي نفتقده اليوم في حياتنا، ونجد من الأشياخ من ينعي على طلاب العلم الديني اشتغالهم بالرياضة، وبعد ذلك من أشرط الساعة.

ثم مع هذه الشخصية الرياضية لذلك المجدد نجد له شخصية:

فنان

ونقصد من الفنية إلى معناها الأوسع، فنجدهم ينصون على حسن صوت الشافعي - تاريخ بغداد جـ ١ ص ٦٤ - . فهل لذلك شيء من الأثر، في عنايته بصناعة الغناء، عرفوا بها حسن صوته ؟ وقد أقام بالمدينة مدة، وهي بيئة الغناء، التي تركت في شخصية مالك شيخ الشافعي ماقيل عن صنعة الغنائية، وأدائه الفعلي إلى جانب المشتهر من رفاة حسه.

على أنا لا نبعد في الفرض ولا نرجح فيه شيئاً، بل نكتفي من فنيته بناحية من الفن، هي أخت الموسيقى وكلاهما فن صوت وسمع، تلك هي ناحية فن القول وفي ذلك قالوا عن الشافعي إنه:

شاعر

وقد عرفنا من خبر ثقافته، غزير ثقافته اللغوية، وأصالة علمه بالعربية، وأنه حجة فيها أخذها عنه أئمتها. وعرفنا كذلك علمه بالشعر، وأن أصحاب الشعر كانوا يجيئون حلقة بدورهم، فيأخذون عنه.. وإذا ما تهيأ له ذلك كله، مع نزوع فني مجمل، ومع الحياة في بيئة يغمرها الفن فيما أشرنا إليه قريباً، فقد تهيأت الظروف لظهور شاعر.

ولقد نترك القول الدراسي لشاعرية الشافعي هنا، وندعه للدرس الأدبي الخاص ونقبل على ما نحن معنيون به، من مظاهر التجديد في حياة الرجل، فنشير فقط إلى أن الشافعي الفقيه قد حل قضية «الشعر والدين» حلاً عملياً، وهي تلك القضية التي سمعنا ولا نزال نسمع فيها الكلام الكثير، حتى أفردتها بالتأليف الخاص أديب عراقي، فكتب كتاباً عن «الشعر والإسلام».

ومحور القضية، قديماً وحديثاً، وهو نفى شاعرية الرسول عليه السلام، في القرآن، فقليل لذلك إن العناية بالشعر، في صدر الإسلام، قد فترت حتى ضعف الشعر.. إلخ.

وحول نفى الشعر، عن الرسول في القرآن، وشجب الشعراء بالآية المعروفة
أحاديث تروى في تشبيهه من يملأ جوفه من الشعر بكذا وكيت من المستقذر
المنفر.. وكل ذلك كان أمام الشافعي في عصره المبكر، من القرن الثاني
الهجري، وهو صاحب علم ديني، لا يزن بتهمة في رأيه، فقلوه في الشعر
وموقفه منه يعتبر فيصلاً قوياً، في هذه القضية القديمة الجديدة.

وقد فصل الشافعي في هذه القضية بقوله وبفعله جميعاً، فأما قوله فما ورد
في الأم - ج ٦ ص ٢٢٢ ط بولاق - من قوله:

«الشعر كلام حسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام، غير أنه
كلام باق سائر، فذلك فضله على الكلام».

فهو، كما نسمع، يشرك الشعر مع سائر الكلام، في صلاحيته للحسن، ثم
يفضله على سائر الكلام بأنه باقٍ سائر.

ولا يطمع شاعر ولا دارس في أكثر من هذا القول الواضح الفاصل.

وبيان الشافعي الأدبي عن الشعر وفنيته مما نجد له القول المفيد للدارسين
أنفسهم، في ثنايا ما يتناوله من علمه الديني الشرعي، فهو رضى الله عنه،
يعقد في كتابه الأم - ج ٦ ص ٢١٢ ط بولاق - فصلاً، عنوانه «شهادة
الشعراء» يوفى فيه على حديث خبير، عن الصدق الفنى، وعمل الشاعر
الوجداني، إذ يقول:

«.. وإن كان - الشاعر - إنما يمدح فيصدق، ويحسن الصدق». ثم يضم
إليه: من يفرض في الصدق بما لا يتمحض أن يكون كذباً، ويحكم فيهما بأنه
لا ترد شهادة واحد منهما، فهو بهذا يرى أن الصدق الفنى لا تفسد به مروءة،
ولو كان مدحاً، حتى إذا ما فرط في الصدق الخلقى بما لا يعد كذباً محضاً.

وهو لا يتزمت تزمت غيره من الفقهاء، فينكر شعر العاطفة والقلب، بل هو
يقره، ويقول في الفصل السابق، من الأم: «ومن شبيب فلم يسم أحداً لم ترد
شهادته».

فهذا قول فقيه فى الشعر، أواخر القرن الثانى الهجرى، وهو يتلو مع الناس
آيات سورة الشعراء المعروفة: «والشعراء يتبعهم الغاؤون. ألم تر أنهم فى كل واد
يهيمون. وأنهم يقولون مالا يفعلون».. الآيات.

والشافعى يؤيد قوله الصريح بفعله الواقعى، إذ يكون هو شاعرا، يقول الشعر
فى أخص مواقف العاطفة الإنسانية، فيتغزل بمثل قوله:

يا كاحل العين بعند النوم بالسهنر
ما كان كحلك بالمنعوت للبصر
لو أن عيىنى إليك الدهر ناظرة
حانت وفاتى ولم أشبع من النظر
سقىا لدهر مضى، ما كان أطيبه
لولا التفريق بالتنغيص والسفسر
إن الرسول الذى يأتى بلا عدة
مثل السحاب الذى يأتى بلا مطر
ويبدو أن له فى ذلك الغزل عاطفة، ليست من هيام الشعراء فى كل واد.
فقد روى أنه اشترى نجارية أحبها فقال لها:

أليس شديدا أن تحب فلا يحبك من تحبه

فقلت له الجارية:

ويصد عنك بوجهه وتلح أنت فلا تغبه

وهو رقيق المزاج، يفتى فتوى عاطفية بالشعر، كالذى نسمعه اليوم فى
أغانينا الجادة، من سؤال شيخ عالم، عن أزمة عاطفية، وإجابته فى ذلك بما
يريح الروح.

ونخبر هذه الفتوى كما ورد في طبقات الشافعية، للسبكي - ج ١
ص ١٦١ ط أولى - هو:

أنه جاءه رجل برقعة فقرأها، ووقع فيها، فمضى الرجل، وكان تلميذ
الشافعي الربيع بن سليمان المرادي الجيزي - ت ٢٧٠ هـ - حاضرا، فتبع
الرجل، يريد ألا تفوته فيتا لشيخه الشافعي، فأخذ الرقعة من يد صاحبها، فإذا
فيها:

سل المفتي المكي، هل في تزاور

وضمة مشتاق الفؤاد، جناح

وإذا توقيع الشافعي تحتها هو:

فقلت معاذ الله أن يذهب التقى

تلاصق أكباد بهن جراح

فأنكر الربيع على شيخه أن يفتي لحدث، بمثل هذا! فقال له: يا أبا عبد
الله تفتي بمثل هذا لمثل هذا الشاب؟!

فقال الشافعي: يا أبا محمد، هذا رجل هاشمي قد أعرس في هذا الشهر -
يعني شهر رمضان - وهو حدث السن، فسأل: هل عليه جناح أن يقبل أو
يضم؟ فأجبه بهذا:

ومن مآثر شعره الشوق إلى مصر، قبل الرحلة إليها، وينقلون عنه في ذلك
قوله:

أخى أرى نفسي تتوق إلى مصر

ومن دونها أرض المفاوز والقفر

فوالله ما أدرى ألفتز والغنى

أساق إليها أم أساق إلى قبرى

وقد قال القدماء تعقيباً على هذا الشعر: والله لقد سيق إليهما جميعاً،
رحمه الله.

وشعره غير قليل، متفرق في المناقب، كمناقب الرازي، والانتقاء، ونحوها
وفي كتب الطبقات كطبقات الشافعية وسواها، وفي كتب التاريخ كتاريخ
بغداد ومثله.. وقد جمع منه أحد معاصرينا سنة ١٩٠٣ ما سماه: الجوهر
النفيس في أشعار الإمام محمد بن إدريس، ورتبه على حروف المعجم في
قوافيه، وبقيت بعد ذلك متفرقات لم يستوفها.. ولعل أحدا يفرغ لاستيفاء
ذلك الجمع، ويخرج ذلك الديوان الخاص للشافعي الشاعر.

ولا نقف لنقدر شاعرية الإمام، وننظر في شعره، فلذلك مجاله الخاص، في
الدرس الأدبي، وإنما تكفي في هذه الترجمة التجديدية الإشارة الكافية لما في
شخصية المجدد الديني، من تقدير للفن والعاطفة الإنسانية، ذلك التقدير
الحيوي، الذي ينزل الفن والعاطفة منزلتهما، عند الأمم المشاركة في الحياة..
وتلك معانٍ هامة من تجديده، يجب لفت أصحاب الدين والدنيا جميعاً إليها..
وننتقل إلى الكلام عن:

شخصيته الاجتماعية

لنبدأ بالقول فى:

(أ) عرويته:

فالشافعى قرشى مطلبى - فى أرجح الأمر - إن كان لغير هذا القول فى نسبه مجال، وهو فى كل حال قد أطلال القول فى هذه العروية، وفى أشياء تتصل بها، إطالة يحتاج حديثنا اليوم عن القومية والعروية إلى الإصغاء لها، والإفادة منها فى تقويم الفكرة، عن هذه القومية والعروية، وفى العمل من أجلهما.

وأهم ما كتبه عن هذه العروية وما إليها، جاء فى «الرسالة» التى سبقت الإشارة إلى أنه قد اعتبر بها مؤسس علم أصول الفقه.

وهو فى هذه «الرسالة» يقول فيما بعد العروية، ويصير به الإنسان عربيا، ما عبارته:

إن من تعلم العربية من العرب يشركهم فيها. .. وإن من قبلها منهم فهو من أهل لسانها، وعنده أنه بالترك للسان تذهب النسبة كما يقول:

«وإنما صار غيرهم من غير أهله - أى اللسان العربى - بتركه، فإذا صار إليهم صار من أهله».

وكلامه هذا واضح فى أن: العروبة تكسب باللسان فقط، وباللغة بغير
المرء عربيا. على أنه مع هذا يعود فى موضع آخر، فيفرق بين فقه العرب
للسانهم، وفقه غيرهم حين يتعلم هذا اللسان منهم.. وذلك حين يرى أن
معانى الآيات على اختلافها تتضح للعربى صاحب اللسان.. ولكنها تتفاد
فى الوضوح على من يجهل اللسان العربى ثم يتعلمه - انظر ص ١٦ من
الرسالة ط الحلبي - .



ويقرر الشافعى بشأن اللغة العربية قضايا متحمسة، بل شديدة التحمس،
حتى لقد يكون فيها مواضع للنظر، عند من يفرع لهذا البحث فى مجال
أوسع، وحسبنا هنا فى تقديم الخطوط الكبرى لشخصيته الاجتماعية أن
نعرض هذه القضايا مجتمعة، فمن ذلك قوله فى:

فضل العربية:

وإرجاعه ذلك الفضل إلى اعتبارات دينية، إذ يقول:

وأولى الناس بالفضل فى اللسان من لسانه لسان النبى، ولا يحوز - وإن
أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه، فى حرف واحد، بل
كل لسان تبع للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه.

وهو بهذا وشبهه من أقوال فى الرسالة وغيرها يقرر كذلك:

فضل العرب على غيرهم من الشعوب:

باعتبارات دينية، كما فضل لغتهم بمثل ما سمعته، وإن كان له فى
الكفاءة بين الزوجين من رأى ما لا يقوم على تعصب دموى أو نسبى، على
ما سنشير إليه بعد.

وبناء على رأيه فى العربية وصلتها بالدين يقرر أن:

تعلم العربية واجب:

على كل من ليس عربيا من المسلمين، وعباراته فى ذلك هى:

فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر، فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد، وغير ذلك: كما يشجع على استزادة المسلم غير العربى من تعلم العربية فيقول:

«وما ازداد من العلم باللسان، الذى جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيرا له، كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتى البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجه له، ويكون تبعا فيما افترض عليه، وندب إليه لا متبوعا».

ورأيه هذا فى أن العروبة باللسان لا أكثر، وفى وجوب تعلم العربية على المسلم - مهما يكن قوله مع هذا فى الفرق بين قوة إدراك العربى الأصيل نسبيا للعربية - وإدراكها عند من تعلمها - مما نلفت إليه، ويوقف عنده اليوم ممن يتحدثون عن العروبة والقومية، لأنه مما يستحق النظر والبحث الاجتماعى عن مدى ما يكون من تأثير قومى عند تنفيذ مثل هذا، إذا ما أحسن الاعتماد على الشعور الدينى، الذى يبدو غير ضعيف، فى البلاد الإسلامية، التى انتشر فيها المذهب الشافعى، كالهند وغيرها من أقصى الشرق، فإذا ما عنى به أصحاب الدين والعلم الدينى، ومعهم أصحاب السياسة الإسلامية كان ذلك سببا لرواج العربية.

وأعرف أنه كانت قد نمت وانتشرت فكرة المؤتمر الإسلامى الدائم، وقاومت عقبات فى مصر وغيرها من أجل إيجاد هيئة دائمة له، وتنظيم صلات المسلمين فى اجتماعات دورية سنوية. وكان من صريح أهداف الدعاة إلى هذا المؤتمر الدائم: أن تكون العربية لغة ثانية، مع اللغة الوطنية، لكل مسلم غير عربى: وهذا الحكم من الشافعى بوجوب التعلم حجة طيبة فى هذا المجال.

وقد تتابعت الفكر والمحاولات لتنظيم مؤتمر إسلامي، كهذا الذي ظهر في مصر، وانتعش أحيانا، وهذا الذي كان في الحجاز حيناً، وفي الصومال في هذا العام، وما أريد له أن يكون في أندونيسيا.. ولا يعرف مصير هذه الفكرة الائتمارية للمسلمين.. ومهما يكن من الأمر فإن هذا القول للشافعي مما يوجه النظر إلى إشاعة تعلم اللغة العربية - بقدر ما - من كل مسلم ويجعل مثل هذا الالتزام لنشر العربية هدفاً مقبولاً، غير بعيد التحقق، وهو في الوقت نفسه حقيق بأن يزيل ما قد يكون في النفوس عند المسلمين غير العرب من الدعوة العربية، وتأثيرها على الدعوة الإسلامية.

وما أصدق ما سمعته من وزير كردى في العراق يقول: لو جاءونا بالعربية عن طريق الإسلام لقبّلناها مرحبين، أما بهذه العصبية لا غير، فليس ذلك سهلاً على نفوسنا.

وننتقل بعد ذلك إلى سائر ملامح شخصية الشافعي الاجتماعية، فنقول في:

(أ) نظراته الاجتماعية

فله في ذلك نظرات قيمة، صالحة لأن تعالج أوهاماً لا تزال متغلغلة في البيئات الدينية حتى اليوم.. ولقد تكون عبارات الشافعي أقوى إقناعاً لأصحاب هذه الأوهام، وأبعد أثراً في نفوسهم.

فمن نظراته تلك ما يتصل بمنهجه العقلي، وتقديره للتجربة، على ما سبق بيانه إذ يمضي من ذلك إلى:

إنكاره رؤية الجن

فهو يتهم من يقول: إنه رأى الجن اتهاماً قد يكون موجهاً إلى خلقه، لأنه يكذب في ذلك الزعم، وقد يكون متجهاً إلى عقله وأنه صاحب وهم يحسب معه أنه يرى الجن: وهو على كل حال يقول في ذلك:

«من زعم أنه يرى الجن أبطلنا شهادته».. مناقب الشافعي للرازي ص ٢١٩-.

فهو كما ترى إسقاط للعدالة يفسر بما يفسر به، وينتهي إلى أن المدعين رؤية الجن غير صادقين، مع أن هذه الدعوى قد سمعت عن فقهاء حدثوا عن الزواج بالجنيات، بما لا نقف عند شيء منه .. ويكفي الحياة من هذه الآفة ما يصنع الدجاجة بعقول الناس وأموالهم، وما يضيعونه على الحياة العامة.

فنظرة الشافعي إلى هذا الإنكار، وربطه بمسألة عملية، هي إبطاله الشهادة، وإهدار العدالة تأديب إيجابى مفيد، أفضل من مجرد الإنكار القولى.
ومن نظراته الاجتماعية الطيبة تقريره أن:

(ب) الكفاءة فى الدين لا فى الحسب

وهو - كما سمعنا - متحمس لعروته مفضل للعرب. مقدم لسانهم على كل لسان، أخذ فى ذلك باعتبار دينية، ومع ذلك كله فإنه لا تأخذه عصبية جنسية، قد أخذت غيره، ممن ليسوا عربا، فراحوا يفضلون بعض العرب على بعض، ويفضلون العرب على سائر الأمم، فيصنفون الأمم تصنيفا يشبه أوهام النازية، وقيّمون الحواجز بين تلك الأصناف والطبقات، فلا يتركون التزاوج بينها يتم، بل يعطون العنجهية الأرستقراطية حقها فى الاعتراض على ما يقع منه وفسخه، على ما هو مذهب الحنفية مثلا.

ومن هنا يبدو ما لنظرة الشافعي فى الكفاءة، وأنها فى الدين، من اتزان، تصلح به الحياة الاجتماعية، ويمنع عن الإسلام تهمة العنصرية، مهما يكن التنظيم الفقهي الذى صار إليه الفقه الشافعي بعد، لأن هذه القولة بأن: الكفاءة فى الدين لا فى الحسب، كما وردت فى مناقب الشافعي للرازي - ص ٢٢٢ - تكفى لهذا الكسب الاجتماعى الذى يلقي هذه الكفاءة النسبية بمقاوم من أئمة القول فى هذا الشأن.

ومن نظراته الاجتماعية البعيدة الأثر أن:

(ج) كتمان النصيحة للحاكم ككتمان العلة المرضية

ونحن نعرف ما قيل فى هذا من أن الدين النصيحة لله ولرسوله، ونعمامة المسلمين وأئمتهم، لكن نظرة الشافعى إلى هذه النصيحة نظرة حيوية وعميقة، تجسم فتك الكتمان لهذه النصيحة تجسيما واضحا، يشبه فيه المجتمع الكئى بجسم الفرد الحى، تقتله العلة.. وكلمة الشافعى فى هذا هى:

ثلاث خصال من كتمها ظلم نفسه: العلة من الطبيب، الفاقة من الصديق، والنصيحة للإمام:

وهذه رؤية اجتماعية جليلة، منبعثة عن شعور عميق بعلاقة الفرد بمجتمعه.

ويكمل الترجمة عن هذا الشعور قولة أخرى له فى واجب كل فرد نحو صاحب الحق الضعيف، إذ ينقل عن الشافعى فى ذلك ما عبارته:

إن الله لا يقدس أمة لا يؤخذ للضعيف منهم حقه.

ومما يكشف عن الشخصية الحيوية للشافعى، ذلك الكشف الذى يبين وجوب نظر المشتغلين بالإسلام إلى ما حولهم من الحياة، وعدم الغفلة عن تطورها المستمر، وتعمق عرف الناس وتقليدهم الذى تصنعه وتغيره عوامل مختلفة، تارة تكون اقتصادية، وتارة تكون اجتماعية بلون ما سياسى أو غيرد.

إذ الشافعى فى ذلك يقدم فكرة طيبة عن:

(د) فهم الظواهر الاجتماعية العامة

إذ ينقل عنه أنه قال:

إن الإيسار بعد الفقر يدفع إلى التسرى على الزوجة، وهى الظاهرة التى يقرر الباحثون الاجتماعيون تفشيها بعد ظواهر الإيسار الطارئ كالغنى من الحرب أو توزيع المنح على العمال.. إلخ.

وليس يهمننا هنا أن هذه اللوحة الاجتماعية من الشافعي صادقة صحيحة منذ أقدم العصور قدر ما يهمننا توكيدها لتعريف الواعين منهم للعالم الديني بأنه:

العاكف على دينه العارف بحال قومه.

وكذلك ينبغي أن يكون كل منتسب للثقافة الدينية واعياً ذلك الوعي العملي التجريبي.. رحم الله الشافعي إماماً مجدداً.

من كتاب التبعة:

وأخرج البيهقي، في المدخل وابن عساكر في التبيين، ومن طريق أبي بكر المروزي صاحب أحمد قال:

قال أحمد بن حنبل: إذا سئلت عن مسألة لا أعرف فيها خبراً قلت فيها للشافعي، لأنه إمام عالم من قريش يملأ الأرض علماً، وذكر في الخبر أن الله يقيض في رأس كل مائة سنة رجلاً يعلم الناس دينهم: وكان في المائة الأولى عمر بن عبدالعزيز وفي الثانية الشافعي.

وأخرج البيهقي، وابن عساكر، من طريق أبي سعيد القرطبي قال:

قال أحمد بن حنبل: إن الله يقيض للناس، في رأس كل مائة من يعلم الناس السنن، وينفي عن رسول الله ﷺ الكذب، فنظرنا فإذا في رأس المائة عمر بن عبدالعزيز، وفي رأس المائة الشافعي.

وأخرج أبو إسماعيل الهروي من طريق حميد بن زنجويه قال:

سمعت أحمد بن حنبل يقول:

يروى في الحديث عن النبي ﷺ: إن الله يمن على أهل دينه في رأس كل مائة سنة برجل من أهل بيته يبين لهم أمر دينهم، وإنني نظرت في مائة سنة فإذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ، وهو عمر بن عبدالعزيز، وفي رأس المائة

الثانية فإذا هو محمد بن إدريس الشافعي.. وأخرج ابن عساكر من طريق ابن (١) حميد بن زنجويه قال:

قال: أحمد بن حنبل، روى في الحديث أنه يأتي على (٢) رأس كل مائة سنة من يذب عن السنن فنظرنا، فإذا على رأس المائة الأولى عمر بن عبدالعزيز، ثم نظرنا في رأس المائة الثانية فإذا هو الشافعي.. وأخرج ابن عساكر عن طريق عبدالله بن أحمد بن حنبل قال:

سمعت أبي يقول: روى عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله يقيض في رأس كل مائة سنة رجلاً من أهل بيتي، يعلم الناس الدين، قال أبي فنظرت في المائة الأولى فإذا هو عمر بن عبدالعزيز، ونظرنا في الثانية فإذا هو الشافعي محمد بن إدريس.

وقال ابن عدي بعد إخراجه الحديث: قال محمد بن علي بن الحسن: سمعت أصحابنا يقولون: كان في المائة الأولى عمر بن عبدالعزيز، وفي المائة الثانية محمد بن إدريس الشافعي.

وقال الحاكم: سمعت الشيخ أبا الوليد، حسان بن محمد الفقيه يقول: كنا في مجلس القاضي أبي العباس بن مريج، فقام إليه شيخ من أهل العلم فقال: أبشر أيها القاضي، فإن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه (٣) الأمة أمر دينها، وإنه بعث على رأس المائة عمر بن عبدالعزيز، وبعث على رأس المائتين الشافعي، وبعثك على رأس المائة الثالثة، ثم أنشأ يقول:

(١) تقدم أنه حميد بن زنجويه ولعل كلمة (ابن) مزيدة من النسخ.
(٢) بعد (على) كلمة (كل) مرمجة، وهي سبق قلم لا موضع له.
(٣) بعد الكلمة التي قرأها «لها» من نصوص ماسبق كلمة (حتى) وبعد (للأمة) لا (الأمة) ويبدو أنها زيادة من النسخ ولم يرمجها، وفي كل حال فإن النص في هذه النقطة مختلط وإن كان القول في عبارة مكررة البرود في هذا الفصل حتى ما ترك ضرواً في اختلاط النص.

اثنان قد مضيا فبورك فيهما
 عمر الخليفة ثم حلف السوود
 الشافعي الألعى محمد
 إرث النبوة وابن عم محمد
 أبشر أبا العباس إنك ثالث
 من بعدهم سقيا لنوبة أحمد
 فصاح ابن سريج^(١) وقال: لقد نعى إلى نفسي، فمات في تلك السنة:
 قال الحاكم: فلما رويت أنا هذه الحكاية كتبوها، وكان ممن كتبها شيخ
 أديب فقيه، فلما أتى المجلس التالي قال لي بعض الحاضرين:
 إن هذا الشيخ قد زاد في تلك الأبيات ذكر أبي الطيب «سهل بن
 محمد»^(٢) وجعله على رأس الأربعة فقال:
 والرابع المشهور سهل بن محمد
 أضحى إماما عند كل موحد
 تأوى إليه المسلمون بأسرهم
 في العلم إن جاءوا وخطب مزيد
 لازال فيما بيننا شيخ الورى
 للمذهب المختار خير مجدد

(١) انظر ترجمته فيما يلى.
 (٢) انظر ترجمته بعد ترجمة ابن سريج.

٣ - ابن سريج المجدد

هو أبو العباس، أحمد بن عمر بن سريج القاضى البغدادي - ت ٣٠٦هـ -
- فقيه شافعي، أكبروا من شأنه، حتى جعلوه الشافعي الصغير، وفضلوه على
جميع أصحاب الشافعي، حتى المزي نفسه، ووصفوه بالإمام المطلق، كما
خلعوا عليه ألقاب فروسية علمية، فدعوه الباز الأشهب.

تردد بين المنطقة الشرقية من الدولة الإسلامية بفارس وبين العراق، وأجاد
الأصول والفروع والحساب أيضاً، وبرع في الكلام والجدل، مع قوله هو: ما
رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام وأفلح.. إلخ.. وحدوا له من المؤلفات
مئات بلغت أربعاء، وإن كانوا لم يقفوا إلا على اليسير منها.. علي أنا في هذه
الترجمة التجديدية لا نقدم للحياة من علمه قدر ما تقدم من ضلله، فنجد
من ذلك:

١ - صورة من تطوره.. تحفها:

٢ - صورة ترفعه.. تحليها:

٣ - صورة خلقية لمعاملة علماء عصره.. ومن كل أولئك تبدو:

٤ - صورة عاطفية تقدر حقوق القلوب، وتجمل الحب:

واليك هذه الصور الحيوية العملية، من حياة هذا المجدد الفقيه:

(أ) تطوره

وهى ناحية من حياة إمام جليل لشخصيته العقلية والنفسية، تؤيد ما نحن بصددده من حديث التجدد والتطور، الذى ملاكه التغير والانتقال مع الحياة السائرة، فى مراحلها المختلفة..

لقد بدأ ابن سريج فقيها كما يفهم من المعنى العادى العملى للفقهاء، المشارك فى تنظيم أحكام الحياة العملية، فولى القضاء، واستجاب لذلك، حيناً من الدهر فى شيراز.

ثم تقدمت بالرجل السن، وامتد أفق بصيرته، وانتهى إلى حظ من تصوف روحى، آزره استعداد فطرى فيه، فإذا هو بعد ذلك يقدم بغداد، ويعرض عليه قضاء القضاة بها فيأباه على عارضه، الوزير الذى قويت صداقته له وتقديره إياه على ما سرى فى الصورة الثانية من جوانب شخصيته.

رشحه الوزير للقضاء فامتنع أشد الامتناع، فقال له الوزير:

- إن امتثلت ما مثله لك وإلا أجبرتك عليه.. فقال ابن سريج للوزير:

- افعل ما بدا لك.

وغضب الوزير وزير ذلك العهد، الذى يحكم فيه بأمره، فأمر أمرا غريبا على سمعنا اليوم، وهو:

أن يسمّر على ابن سريج بابه.. فيكون ذلك أكثر من سجن.. وأصر الشيخ. ولم يل القضاء، ولم ترهبه العقوبة الغريبة.

وعاتبه الناس فى تشدده، فإذا هو يرى سبب ذلك إنما هو: أن يتسامع الناس أن رجلا من أصحاب الشافعى عومل على تقليد القضاء بهذه المعاملة، وهو مصر على إباته زهدا فى الدنيا.

ليس حسن الأحدث، ولا شيوع الذكر، ولكن كما قال ابن هرمز لمالك قبل ذلك، حين خرج فى ثورة سياسية وهو شيخ محطم، وقال: يرانى جاهل فيقتدى بى.. كذلك أراد ابن سريج من تسامع الناس.

هى - بلاشك - نزعة التصوف، وصورة العالم الكريم، التى تطور إليها الشيخ بعد توليه القضاء فى صدر شبابه.. وامتناعه إنما هو من الزهد المرضى لهذه النفسية، لكن معها أيضا - بقصد واضح أو غير واضح - الرغبة فى تحطيم هذا النوع من التحكم، لمثل حكومة هذا الوزير، حين يتسامع الناس بأن زاهداً تحداه، وأبى أن يلى القضاء.. على رغم كل عنف.

ومع هذا كله لا ننسى تتابع المحترجين من ولاية القضاء فى كل عصر إشفاقاً من تبعاته الثقال، وأعباء العدالة.. تلك الأعباء التى جعلت قاضيين فى النار وقاضياً فى الجنة.

وما نرمى هنا إلا إلى تقرير هذا التطور فى حياة الفرد، كتقرره فى حياة كل كائن معنوى أو مادى - فصاحبنا الفقيه العملى القاضى يتطور مع الزمن فيصير زاهداً ألباً، لا يلى القضاء بأى ثمن.

واليك بعد هذا الصورة المتكاملة مع ذلك الجانب من شخصية ابن سريج وهى:

(ب) صورة ترفعه

فلقد كان الرجل كما ينبغى أن يكون العالم دائماً.. يترفع عن الوزير الذى كانت له معه بعد ذلك، تلك الواقعة السابقة.. فكان يتقاعد عن زيارته، وبذلك يميل الوزير عنه، بحكم غطرسته.. وأى شىء يعنى العالم من هذا!!!..

ويمنح الوزير رضاه لآخر مالكى يتردد عليه، فيوليه القضاء، ويتلطف له بأسباب النعمة.. ولكل امرئ ما اختار لنفسه..

وتدور الأيام، ويتورط صديق الوزير الحاكم، فى فتوى، يخالف فيها الجماعة ويخرق الإجماع، وذلك فيما تتبع زملاؤه الفقهاء من أعماله ضجراً بغطرسته وكبريائه، اعتزازاً بصداقة الوزير.. وهى مظاهر مكررة، لم تخل منها الحياة.. لا أمس.. ولا اليوم.

وتهز الدولة شكوى الفقهاء، من فتوى القاضى المقرب الواصل حتى يقتضى الأمر عقد مجلس عام لذلك من الفقهاء.. وفيمن حضر أبو العباس ابن سريج المجدد، الذى نحدث عنه.. ويجلس صامتا لا يتحدث، والضجيج هالٍ، والنقاش حاد، وهو لا يزيد على السكوت.

فيطلب إليه الوزير أن يتكلم فى مثل هذا، ولو أن الوزير - على ما نعرف - لا يعطيه وجهاء، لعدم وقوفه ببابه ترفعا - على ما سمعنا - .

ويتكلم ابن سريج بعد هذا الطلب من الوزير فيتكلم - وهو الفقيه الشافعى على ما عرفنا من أمره - بما يحسم النزاع فى مسألة فقهية، مع القاضى المالكى.. إذ يقول: - ما أكاد أقول فيهم!! وقد ادعوا عليه - أى على القاضى صديق الوزير - خرق الإجماع، وأعياء الانفصال عما اعترضوا عليه - أى الخروج من دعواهم وردّها - ويمضى يكمل ابن سريج كلامه، قائلا:

- .. ثم إن ما أفتى به قول عدة من العلماء، وأعجب ما فى الباب أنه قول صاحبه مالك، وهو مسطور فى كتابه الفلانى..

ويأمر الوزير بإحضار الكتاب المالكى الذى سماه ابن سريج.

فيكون الأمر كما قاله.. ويعجب الوزير به على رغم انصرافه عنه،... ويتعجب من حفظه لغير مذهبه، وغفلة القاضى المتبع للمذهب عن ذلك.. ويصير هذا من أوكد أسباب صداقته لابن سريج وعنايته به، وماتزال عنايته به متصلة حتى يرشحه لقضاء قضاء بغداد، على ما سلف من خبر ذلك، ولكن العالم لم يصله بالوزير إلا علمه، لا يقعد به زهده، ولا يطاوعه ترفعه المتصوف عن رفض طلبه الوزير، ويكون ما كان من تسمير بابه عليه.. على ما سمعنا.

وهكذا يقدم لنا هذا المجدد مثل العالم فى تصوفه وتصونه.

والفضيلة كل لا يتجزأ، فإن لصاحب هذه النفس الفاضلة:

(جـ) صورة خلقية

فى معاملة معاصريه ومنافسيه.. وبأ طاماً شكاً القدماء والمحدثون مما يكون بين المتعاصرين من تنافس، وصعوبة تلك المعاصرة، وتغاير الناس علماء وغير علماء ضج التاريخ الحاضر بالشكوى منه.. ولم يكتمها العلماء، فى تقرير أحوال إخوانهم غير المرضية.

أما ابن سريج فلا.. لقد كان يعاصره أبو سليمان داود بن على الأصبهانى - ت ٢٧٠ هـ - وكان بينهما ما يكون بين متعاصرين مختلفى المذهب، فكانت له معه مناظرات، كم عاصر ابن سريج، محمد بن داود الظاهري هذا متابع مذهب أبيه، وألف غير كتاب فى الرد عليه، فألف كتاباً فى الرد على ابن داود، فى القياس الذى ينكره الظاهرية وألف كتاباً آخر للرد عليه فى مسائل اعترض بها على الشافعى، وكانت لابن سريج مع محمد بن داود المناظرات المشهورة، والمجالس المروية، وكان ابن سريج يستظهر عليه. ومع مثل هذا الاختلاف والمناظرات يكون بين البشر ما يكون.. ولكن يموت ابن داود قبل ابن سريج. فإذا هو بغير فرش مجلسه، ويتخذ سمة مجلس العزاء فى معاصره ومنافسه، ويجلس لتقبل العزاء فيه، وينقل عنه ما معناه: لا آسى على لسان محمد بن داود، كيف يأكله التراب!!

وهكذا تترفع النفوس الكريمة، وتقدر مخالفيها، وتعرف فضلهم.. وتسمو على بشريتها الضعيفة.

وللقوم فى هذه الأعصر مواقف من هذا الترفع يذكر بعضها ببعض، نشير إلى شيء منها للأسوة الحسنة والقذوة الكريمة، فمن ذلك ما رواه عن أبا الحسن الطبرى الفقيه الشافعى المعروف بالكنيا الهراسى كانت بينه وبين معاصريه: الشريف أبى طالب الزينبى، والقاضى أبى الحسن الدامغانى، من مقدمى أصحاب أبى حنيفة - منافسة، فلما مات ألكيا وقف أحد منافسيه عند رجليه ووقف الآخر عند رأسه وأنشد الدامغانى متمثلاً:

وما تغنى النوادب والبواكى

وقد أصبحت مثل حديث أمس

فأنشد الشريف الزينى متمثلاً كذلك:

عقم النساء فما يلدن شبيهه

إن النساء بمثله عقم

فهذه السماحة النفسية يحمل أمثال أولئك الرجال أمانة العلم، ويتعاونون فى سبيل الحقيقة.

وعند مثل نفس ابن سريج تجد:

(د) صورته العاطفية

فأولئك القوم بجدهم العلمى، وطابعهم الدينى، لا يبخلون على الحياة بنصيبها العاطفى، وحققها القلبى، فهذا محمد بن سليمان بن داود بن على الظاهرى، صاحب المذهب، يؤلف كتابه الذى سماه «الزهرة» يستودعه مائة باب، ويضمن كل باب مائة بيت، يذكر فى خمسين باباً منها جهات الهوى وأحكامه، وتصاريفه وأحواله، ويذكر فى الخمسين الثانية أفانين الشعر الباقية.. ويقول: إنه اقتصر فى ذلك على قليل من كثير، ويقنع من كل فن باليسير، إذ كان ما يقصده أكثر من أن يتضمنه كتاب، أو يعبر عن حقيقته خطاب.. ولنا وإن اجتهدنا فى إطالته راجين التامى إلى غايته.

ومن أطرف ما يقول الرجل تقرير فطرية هذا الحب، فلا يرى نفسه فى حاجة إلى الاحتجاج له بحب من أحب من القدماء، وفى هذا المعنى يقول:

«.. وقد رأيت كثيراً ممن ينسب نفسه إلى الأدب، ويتحقق بتأليف الكتب، قصد فى مثل هذا الكتاب إلى مقصد، يعد عندى عن الصواب، ابتداءً بذكر من عشق من المتقدمين، حتى ارتقى إلى ذكر بعض الأنبياء، صلوات الله

عليهم أجمعين، وذكر أنهم كانوا من اتباع الهوى على حال، لا يجوز أن يضاف مثلها إليهم، ولا يحل لمسلم أن يدعيها عليهم، من قتل النفوس المحرمات، ومن فعل الأشياء المستقبحات، ونحن لو شئنا أن نذكر من كتاب الله - جل وعز - ومن أخبار المتقدمين من أنبيائه، وأيضا نخبر من أوليائه ما يسهل سبيل الهوى على من أنكرها، ويقربها من فهم من لم ير أثرها من حيث لا يستوجب به من عاقل إنكار، ولا يلحق بأحد من الأئمة فيه عار، لرجونا بإذن الله أن لا نقصر عن ذلك، غير أن هذا الأمر ليس من أمور الديانات، التي لا تثبت إلا بالاحتجاجات وإنما هو شيء يختص به قوم، برقة طبائعهم، وتآلف أرواحهم، فمن كان مثلهم فهو يعذرهم، ومن خرج عن حدهم هان قوله.

ولا نعرض لطويل حديث عن كتاب «الزهرة» وإنما أشرت إليه هذه الإشارة المجملية لما يرد من خبر عنه في حياة ابن سريج المجدد، ومعاصره ابن داود صاحب هذا الكتاب.

لقد ذكروا أن صاحب كتاب «الزهرة» ناظر يوما صاحبنا ابن سريج، فرد عليه ابن داود بشأن الإجماع ردا أغضبه، فقال ابن سريج: «أنت يا أبا بكر بكتاب «الزهرة» أمهر منك في هذه الطريقة».

فقال أبو بكر:

«وبكتاب الزهرة تعيرني.. والله ما تحسن قراءته قراءة من يفهم، وإنه لمن أحد المناقب، إذ كنت أقول فيه:

أكرر في روض المحاسن مقلتي

وأمنع نفسي أن تنال محرما

وينطق سري عن مترجم خاطري

فلولا اختلاسي رده لتكلمي

رأيت الهوى دعوى من الناس كلهم

فما إن أرى حبا صحيحا مسلما

فهذا ابن داود يعتبر كتابه «الزهرة» من المناقب ويعتز منه بقوله فى الجمال والحب.. فما ترى ماذا قال ابن سريج، الإمام المطلق والشافعى الصغير، والبار الأشهب فى الفقه، والذي قال عنه أحد معاصريه:

«نحن نجرى مع أبى العباس فى ظواهر الفقه دون دقائقه؟ ماذا قال صاحب دقائق الفقه؟ أترأه عاب على زميله حديث الجمال والحب؟ فى غلظة طبع، وظلام نفس بحسبه الأغتمام دينا؟ لا والحسن، بل سابقه فى المضمار، وقال له:

أو على تفخر بهذا القول!! وأنا الذى أقول:

ومـــــــــــــــــا هـر بالغنج من لحظاته

قـــــــــــــــــد بت أمنعـــــــــــــــــه لذيذ سناته

ضنا بحسن حديثه وعتابه

وأـــــــــــــــــرر اللحظات فى وجناته

حتى إذا ما أصبح لاح عموده

ولى بـــــــــــــــــخـــــــــــــــــاســـــــــــــــــم ربه وبراته

فكان ابن سريج صاحب قول فى الحسن والحب، وصاحب شعر فى ذلك لا نثر، وبأبى أن يفخر عليه صاحب الزهرة فى ذلك..

وفهم أولئك الفقهاء الكرام الحياة فهما يصلها بالدين، ويصل الدين بها، ويعلم من لا يعرف كيف يكون الإنسان، الفقيه، المتزهّد، المترفع، المتصوف، الحساس.. ويمثل هذا تتجدد الحياة بعمل أولئك المجددين وأنبياءهم.

من كتاب التتبع:

قال الحاكم: فلما سمعت هذه الآيات المزيدة سكت، ولم أنطق، وغمى ذلك، إلى أن قدر الله وفاته في هذه السنة.

أسنده ابن عساكر في التبيين. وقال أبو جعفر عمر بن المطوع في كتاب «المذهب في ذكر مشايخ المذهب» في ترجمة سهل الصعلوكي.

كان فيما قيل عالماً في شخص، وأمة في نفس، وإمام الدنيا، بالإطلاق وشافعي عصره بالإطباق، وقد أنشد فيه بعض أهل عصره:

إنا روينا عن فـسـتـى الهـدى

في السنة الواضحة السامية

بأن لله امراً قائماً

بالدين في كل تناهى مـيـه

فمـمـر الحـبـر حـلـيف العـلى

فـسـام به في الماية البـيـادية

والشـافـعي المـرتضى بـعـده

فـرره في الماية الثـسـانية

و «ابن سـريـج» بـعـده فـد أتى

في الماية الثـالثـة الثـالـيـه

والشـيـخ سـهـل عـمـدة للورى

في الماية الرابـعة الخـمـاليـه

وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتابه المسمى «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» :

أخبرنا الشيخ أبو المظفر أحمد بن الحسن القرمسي أخبرنا جدي لأمي أبو الفضل محمد بن علي بن أحمد السهلي، قال: حكى الفقيه الصالح الثقة أبو عمرو، يعني محمد بن عبد الله، الأديب الرزجاني قال: سمعت الأستاذ الإمام أبا سهل الصعلوكي أو الشيخ الإمام أبا بكر الإسماعيلي - ذكر واحد، الشك مني - يقول: أعلى الله تعالى هذا الدين بعد ما ذهب أكثره بأحمد بن حنبل.

٤- أبوسهل الصعلوكي المجدد

- ت ٣٦٩ هـ -

هو أبوسهل محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري، ينتهي نسبه إلى بني حنيفة، والصعلوكي نسبة إلى الصعلوك، لعل الله يهديني إلى أصلها، فليس في المراجع المتداولة ما يدل على أصل هذه النسبة، وتحمل هذه النسبة أسرة علم اشتهر منها غير واحد.

تثقف في المنطقة الشرقية، ثم خرج إلى العراق، ودرس بالبصرة، ثم عاد إلى أصفهان، فبقى فيها مقدا للعلماء، فقيها، متكلم، صوفيا، أدبيا، شاعرا، كاتبا. ومن تكامل هذه الثقافات الدينية والأدبية مع السلوك الصوفي العملي نجد من حياة هذا المجدد مثالين كريمين، هما:

١ - سلوكه العملي.

٢ - تفتح الفنى، مع ذلك.. وعنهما يجرى الحديث، فأما:

سلوكه العملي

فيجسمه نزوعه الصوفي الصادق الذى يمثله قوله: ما عقدت على شيء قط. وما كان لى قفل مفتاح، ولا صررت على فضة ولا ذهب.

وهو قول يصدقه الفعل، إذ كان أبو سهل جوادا كريم النفس، حتى لقد وهب جيبته لإنسان في الشتاء، وليس عنده غيرها، ومن أجل ذلك كان إذا ما خرج للتدريس يلبس جبة النساء.

وهو - كما نرى - تصوف ليس انعزاليا، فالشيخ عالم، يخرج للتدريس، ومع ذلك يهب جيبته الوحيدة، ويتخرج الأمر، حين يحوجه نشاطه العلمي إلى لقاء وفد جاء وفيه كل إمام من الفقهاء، والمتكلمين، والنحويين، وأرسل إليه ليلقى الوفد بل ليركب لاستقباله، فما كان منه إلا أن لبس جبة النساء، التي كان يلبسها، وأسدل من فوقها دراعه ليستر الحال.

وظن الرسميون في التشريفة أنه يستخف بهم، إذ هو إمام البلد، ويركب في جبة النسوان، ولكن الأمر كما تعرف.

ويتقدم الصوفي النفسى العملى، بعلمه الكبير الفذ، الذى جعل معاصره الصاحب بن عباد يقول: إنه لا يرى مثله، ولا رأى هو مثل نفسه. فهو تصوف مغرق كما ترى قوله وفعله، ولكنه ليس انعزاليا، ولا منقطعا عن الحياة أبدا.. ففي حضور الوفد المذكور، يتقدم لمناظرة أعضائه العلماء، فى موادهم، واحدا واحدا، ويظهر كلامه على كلام جميعهم فى كل فن.

فهل يتجدد تديننا اليوم بتصوف من هذا الصنف العملى، العلمى، الفنى، معا، لا بتلك الخرق، والأشاعر، والبيارق، والذكر، ومشیخة الطرق، وما إلى ذلك من أوهام مدجلة، تزيد صورة التدين تشويها، وتخرج مركزه بين مجالات الحياة.

وإذا ما كنا نقدر سلوك هذا الرجل العملى. الزاهد حقا، الواهب لجيبته الوحيدة فى الشتاء، فإن ذلك يهيج لعجب من العجب حين نرى هذا الرجل وله:

تفتح الفنى

وأول ذلك فى جملة أن الشيخ، كما سمعنا أديب، شاعر، كاتب، وكل أولئك فيما نفهم من صواب الرأى ليس إلا فنا قوليا، لا يصح منه إلا ما يعتمد على أساس وجدانى.

ولكن الأمر فى التفتح الفنى لأبى سهل لا يقف عند هذا المعنى العام، فى فنية الأدب، بل يجاوزه إلى الجانب العاطفى، الذى سمعنا منه قريبا حديث ابن أبى داود، صاحب الزهرة، ومباراة ابن سريج له فيه.. فأبو سهل شاعر عاطفى، يحدث عن الحب وصدقه فيما حمل إلينا من شعره، إذ يقول:

أنا على سهو وتبكي الحمائم

وليس لها جرم ومنى الجرائم

كذبت وبيت الله، لو كنت عاقلا

لما سبقيتنى بالبكاء الحمائم

وإنما أنشد أبو سهل هذا الشعر لنفسه، فى مجلس أملى فيه على تلاميذه

مثيل هذا المعنى وهو:

لقد هتفت فى جنح ليل حمامة

إلى ألفها شوقا، وإنى لنائم

كذبت وبيت الله لو كنت عاشقا
لما سبققتني بالبكاء الحمام
وتدفع إليه مسألة عاطفية من أفق ديني منظومة شعرا هي:
تمنيت شهر الصوم لا لعبادة
ولكن رجاء أن أرى ليلة القدر
فأدعوا له الناس دعوة عاشق
عسى أن يريح العاشقين من الهجر
فيكتب أبو سهل في الحال:

تمنيت ما لو نلتبه فسد الهوى
وحل به للحين قاصمة الظهر
فما في الهوى طيب ولا لذة سوى

معاناة ما فيه يقاسى من الهجر
وما يحسب أحد أن هذا الذى ترفع عن كل مادي، فلم يعقد على شيء،
ولا صر، ولا كان له قفل، قد أحس من هذا الحب إلا الشفيف السامى
الحس، النبيل الروح.

وفى هذا المجال العاطفى نجد له مع النظم المختلف ما يرويه فى هذا المجال
بسند، فى رأسه أبو نواس، يروى حادثا مع أزهر السمان البصرى -
ت ٢٠٣هـ - وابن سعد يوثقه، وتلك الحادثة هي:

أن أبا نواس مضى يوما إلى أزهر السمان المذكور، فوجد ببابه جماعة من
أصحاب الحديث، فجلس معهم ينتظر خروجه، فمكث غير بعيد، وخرج أزهر
ووقف بين بابي داره، ثم قال لأصحاب الحديث: حوائجكم، فجعلوا
يذكرونها له ويحدثهم بما يسألونه، ثم أقبل على أبي نواس، وقال له:

ما حاجتك يا حسن ؟ فقال له أبو نواس :

ولقد كنتم روّيتم	عن سعيد عن قتادة
عن سعيد بن المسيب	أن سعد بن عبادة
قال : من مات محبا	فله أجر الشهادة

فقال له : نعم ، يا خليع ، حدثنا سعيد بن أبي عروبة ، عن قتادة ، عن سعيد بن المسيب . عن سعد بن عبادة قال : قال رسول الله ﷺ : من مات محبا في الله فله أجر الشهادة .

فهذا ما يرويه الحاكم بإسناده إلى أبي سهل .

ولهؤلاء الفقهاء المتكلمين المجددين مثل هذا الشعور الإنساني بحقائق الحياة ، وهو ما يرجي به تجدد الدين تجددا حيويا ، يهز بشعوره الإنساني ما فسد من فهم هذه العواطف ، التي هي حقيقة فطرية ، ويكون إقباله على مثل هذا الحديث عنها قاضيا على المشاعر الوضيعة ، والنزوات المتسفلة .

وإن الحياة لتعاني بهذا البعد للدين وأهله عن مجال العواطف أزمت صعبة من علاقة الدين بالفن ، وشيوع هذا الانقصاص الصارخ ، في حياتنا ، بين ما تبذل الدولة في سبيل الفن بفهم ما ، وتطبيق ما ، وبين حال أصحاب هذا التدين الذين يأثمون من هذا الحديث ، ولا يملكون الاعتراض على المناكير القذرة التي تمارس باسم الفن !! فتمضي الحياة المتفتنة غير صادقة ولا سليمة .

وليت شعري : هل يكون في المتحدثين عن الدين من يعنى بهذه النواحي النفسية للعاطفة ، ويدبر تدييرا عالما ، مجربا ، لرعايتها وتوجيهها ، بدل هذه العزلة العاجزة ، التي تسيء إلى الدين وإلى الفن جميعا .

من كتاب التنبؤ:

وأبي الحسن الأشعري، وأبي نعيم الإسراباذي.

قال ابن عساكر: وسمعت الشيخ الإمام أبا الحسن علي بن المسلم بن محمد بن علي السلمى، على كرسيه بجامع دمشق يقول، وذكر حديث أبي هريرة هذا فقال:

كان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز، وكان على رأس المائة الثانية محمد بن إدريس الشافعى، وكان على رأس المائة الثالثة الأشعري، وكان رأس المائة الرابعة:

٥. أبو الحسن الأشعري المجدد ت. ٣٢٠ أو ٣٣٠ هـ.

هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل، ينتهي نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري نسبة إلى جدهم الأعلى، الأشعر القحطاني، الذي ينسب إليه الأشعريون، فيما يرد من خبر أو حديث عنهم.

ولأبي موسى جده فضائل يتحدثون عنها، ويرون فيها فضلاً ومنقبة لأبي الحسن البصري هذا، الذي نشأ بالبصرة، في رعاية شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي، وكان عوناً له في العمل الكلامي، إذ كان أبو علي يحسن أن يكتب أكثر مما يحسن أن يقول، فكان إذا ما دعاه الداعي إلى المناظرة والمناقشة أناب عنه تلميذه الخاص أبا الحسن هذا.. وقالوا إنه أقام على هذه الحال أربعين سنة، فكان إماماً للمعتزلة.

وتحول أبي الحسن الأشعري الفكري هذا، من الوقفات التاريخية في حياته، وبالتالي في الحياة الإسلامية الاعتقادية، لما كان لذلك من أثر في الصراع المذهبي، بين القوى الفكرية الإسلامية على تحرير العقيدة، ذلك الصراع الذي يعتبر المعتزلة فيه أوضح القوى، وأكثرها فاعلية.

ودرس هذا التحول الاعتقادي لأبي الحسن لا تفسره إلا عوامل بعيدة الغور قوية الأثر، في حياة الأشعرى الخاصة والحياة الاعتقادية العامة، وهي عوامل لا تحمل ظواهرها ولا خفاياها الأخبار المتناقلة في هذا المجال، وما أجدرها بأن تكون موضعا لدرس فاحص، دقيق، لا يتسع له الوقت، ولا المجال في هذا الحديث الجامع عن المجددين الكثيرين على مر القرون البضعة عشر، التي عاشتها العقيدة الإسلامية حتى اليوم.

* * *

وتشير الأخبار إلى فترة عقلية دقيقة، بل عصبية، مر بها أبو الحسن الأشعرى وإن لم يترك لنا من مذكراته الخاصة، ما يكشف الستار عن حركاتها، في نفسه وعقله، وواقع حياته، كما فعل الغزالي أو غيره من المفكرين.

لقد ذكروا أنه غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما، خرج بعدها، وقد وضع تحوله، فأعلن هذا التحول جهرة، على منبر المسجد الجامع، الذي كان يمثل أبهاء المحاضرات العلمية وقاعاتها، في حياتنا الجامعية اليوم.

وإذا لم نستطع أن نحدث حديثا واضحا أو مجملا عن عوامل هذا التحول فقد نجد من قوله ما يشير إلى لباب الأمر في ذلك، إذ رووا أنه قال في إعلان هذا التحول مما قال: «لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتيبى هذه، وانخلعت عن جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبي هذا».. وانخلع إذ ذاك من ثوب كان عليه، ورمى به.

ما أشبه الليلة بالبارحة، ولو أنها البارحة البعيدة، فعمل أبي الحسن هذا صورة من عمل جده الأعلى أبي موسى الأشعرى، غداة وقف على المنبر يخلع عليا ومعاوية كما يخلع عمامته هذه، وكان أبو موسى مخلصا في

طيبة قلب للمسلمين، إذ خلع عنهم أسباب الشقاق بخلع الرجلين المختلفين، ليختار المسلمون من تجتمع عليه كلمتهم.

والنتيجة من عمل أبي الحسن في القرن الرابع هي النتيجة المرجوة من عمل جده في القرن الأول:.. رغبة صادقة في جمع كلمة المسلمين على وسط اعتقادي. يأخذ من كل طرف، كما سنراه في قول الأقدمين حين يصفون عمل أبي الحسن الأشعري في التوسط بين المقالات الإسلامية المختلفة، القائمة على طرف من الأطراف.

لقد كان أبو الحسن صاحب عقلية، لا تتردد في الاعتراف بقوتها، فقد عاش أكثر عمره في بيئة الاعتزال العقلية المتحررة، وبدأ أثر قوة تعقله فيما يذكرون له من نقض على أرسطو نفسه، وتأليفه في ذلك. ومن نقض على الجبائي شيخه ومريه، في أكثر كتبه.

بل إن في عقلية أبي الحسن الأشعري ما يلفت إلى هذه القوة بما نراه مما يصح أن نسميه بتعبير اليوم نقدا ذاتيا لنفسه، بوضع كتاب «في باب شيء» ثم رجوعه عنه. ونقضه، وقوله: فمن وقع إليه فلا يعولن عليه - تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٣٣ - فهو كما يبدو دائم التفكير، متطلب للحقيقة، باذل في ذلك جهده الإنساني بصدق.

وقد عدوا له من المؤلفات ما وصل إلى بضع مئات من الكتب. نترك الحديث عنها كما تركنا البحث عن دلالتها على منهجه الفكري، ونحوه النفسي، وغير ذلك لمن يدرس الرجل من آثاره دراسة عميقة متأنية في ترجمة جديرة بهذا الاسم اليوم.

وإنما يفيدنا هنا فيما سميناه بالترجمة التجديدية أن نحدث عن جانبين من تلك الصورة العقلية والاعتقادية لأبي الحسن الأشعري، الذي شغل في الميدان الاعتقادي الإسلامي حيزا ضخما، جعل مثل السبكي يقول عنه: شيخ طريقة أهل السنة وإمام المتكلمين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين.

وهذان الجانبان الهامان فى تقديرى من صورة أبى الحسن هما:

١ - تطوره الاعتقادى .

٢ - تسمحه الدينى .. وعن جانب .

١ - التطور الاعتقادى

لا نتخرج من هذا التعبير بعد الذى قدمناه من حديث مع شيخ الأزهر عن ذلك التطور - ص ٣١ - نعم لا نتخرج من هذا التعبير مع من قد يتخرج منه من أصحاب الصفة الدينية، لأننا نلمح منه بوضوح:

التطور الاعتقادى الشخصى

وليس فى ذلك التعبير شىء من التكثير أو الجرأة فى القول بعدما سمعناه من أن أبا الحسن بعد أربعين عاما فى ملازمة الجبائى، قد أعلن ببلاغه الرسمى، من فوق منبر المسجد الجامع، كما أصغوا لقوله: إنه قد انخلع من جميع ما كان يعتقد، وجسم هذا الانخلاع ماديا بأنه كما انخلع من ثوبه، وقد خلعه فعلا أمام من استمعوا لهذا البلاغ، فهل للتطور مفهوم مادى أو معنى غير هذا التغير الجوهرى الأساسى، والانتقال من حال إلى حال.

وبقية نص هذا البلاغ من أبى الحسن الأشعرى لا تسمح لنا - فى سهولة - بأن نعتبره اعتداء بعد ضلال، لأننا نجده فى هذا البلاغ يبين الدافع له إلى ما فعل بعدما غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يوما، إذ يقول فى تعليل ما فعل، - بالنص المنقول عنه - طبقات الشافعية الكبرى، للتاج السبكى ج-٢ ص ٢٤٦ ط الخطيب - :

«.. لأننى قد نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شىء على شىء» .

فهو إذن قد أخذ رأيا بعد رأى، لمعانٍ واعتبارات ليست بطلان الأول وصحة الثانى، لأنهما متكافئان فى قوة الملحظ، بنص عبارته: فكأنه ليس هناك

إلا مرجحات لأحدهما على الآخر، ليست في الصميم والأساس.. لكنه في كل حال يعتبر من حيث التفكير ترجيحاً بمرجع ما، جعل الفكرة، التي عاش فيها تلك المدة الطويلة، قد صار غيرها أرجح منها، وهو بذلك طور جديد في تفكيره، ثم في اعتقاده.. ويسعك أن تسميه تطوراً اعتقادياً.

وسنزيد موقف الشيخ أبي الحسن بيانا وجلاء، عندما نتحدث عن تسميته الديني، فيتبين بوضوح أنه لم ينكر ماضيه إنكار الكافر به، لأنه لا يكفر أحداً، على نحو ما سيأتى.

وهذا الحديث عن تطوره الاعتقادى الفردى يمهد للحديث عن:

تطوره الاعتقادى العام

أو التغير الاعتقادى الذى قدمه للمسلمين .. وهو مالا أقول عنه كلمة ما قبل أن أعرضه للنظر دون تدخل فى التعبير عن هذا التطور ، ولا تصرف فى أدائه إلا بعرضه، فى صورة توضيحية ، تبين تفكير الأشعرى ، كما نعتة الأقدمون أنفسهم ، بألفاظهم فى هذا .

وما هى ذى منسقة فى الجدول التالى :

طرف	وسط	طرف
المعتزلة، والجهمية والرافضة	ملك الأشعرى طريقة بينهما فقال:	الحشوية، والمجسمة والمكيعة المحددة .
قالوا : لا علم لله، ولا قدرة، ولا سمع ولا بصر، ولا حياة ولا بقاء، ولا إرادة .	لله علم لا كالعلوم : وقدرة لا كالقدر وسمع لا كالأسماع، وبصر لا كالأبصار.	قالوا : لله علم كالعلوم ، وقدرة كالقدر، وسمع كالأسماع، وبصر كالأبصار.
جهنم بن صفوان قال : الإنسان لا يقدر على إحداث شيء، ولا على كسب شيء .	ملك الأشعرى طريقة بينهما فقال: الإنسان لا يقدر على إحداث ويقدر على الكسب، ونفى قدرة الإحداث، وأثبت قدرة الكسب.	المعتزلة قالوا: الإنسان قادر على الإحداث والكسب معا.

طرف	وسط	طرف
المعتزلة، والجهمية والنجارية قالوا: إن الله لا يرى بحال من الأحوال.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: إن الله يرى من غير حلول، ولا حدود، ولا تكييف، كما يرانا، وهو غير محدود، ولا مكيف، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف.	الحشوية والمشبهة قالوا: إن الله يرى مكيفاً محدوداً كسائر المراتب.
الحشوية والمجسمة قالوا: إن الله حال في العرش، والعرش مكان له، وهو جالس عليه.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: كان الله ولا مكان، فخلق العرش والكرسي، ولم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان، كما كان قبل خلقه.	النجارية قالوا: إن الله في كل مكان من غير حلول ولا جهة.
المعتزلة قالوا: لله يد، يد قدرة ونعمة، ووجهه وجه وجود.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: يد الله صفة، ووجهه وجه صفة، كالسمع والبصر.	الحشوية قالوا: لله يد، يد جارحة، ووجهه وجه صورة.
المعتزلة قالوا: النزول نزول بعض آياته وملائكته والاستواء بمعنى الاستيلاء.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: النزول صفة من صفاته، والاستواء صفة من صفاته وفعل فعله في العرش يسمى الاستواء.	المشبهة والحشوية قالوا: نزول الله نزول ذاته، بحركة وانتقال من مكان إلى مكان، والاستواء جلوس على العرش وحلول فيه.
المعتزلة قالوا: كلام الله مخلوق، مخترع، مبتدع.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: القرآن كلام الله، قديم غير مغير ولا مخلوق، ولا	الحشوية والمجسمة قالوا: الحروف المقطعة، والأجسام التي يكتب عليها، والألوان التي يكتب بها، وما بين

طرف	وسط	طرف
	حادث، ولا مبتدع، فأما الحروف المقطعة، والأجسام، والألوان، والأصوات، والمحدودات، وكل ما في العالم من المكيفات مخلوق مبتدع مخترع.	الدفتين كلها قديمة أزلية.
المعتزلة والجهمية والنجارية قالوا: الإيمان مـ مخلوق على الإطلاق.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: الإيمان إيمانان : إيمان لله، فهو قديم لقوله: «المؤمن المهيمن»، وإيمان للمخلق فهو مخلوق، لأنه منهم يبدو، وهم مشابون على إخلاصه، معاقبون على شكه.	الحشوية والمجسمة قالوا: الإيمان قديم على الإطلاق
المعتزلة قالوا: صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعته مائة سنة لا يخرج من النار قط	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: المؤمن الموحد الفاسق هو، في مشيئة الله تعالى: إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة، إما عقوبة متصلة مؤبدة فلا يجازى بها كبيرة منفصلة، منقطعة.	المرجئة قالوا: من أخلص لله سبحانه وتعالى مرة في إيمانه لا يفكر بارتداد ولا كفر، ولا يكتب عليه كبيرة قط.
المعتزلة قالوا: لا شفاع للرسول بحال	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: للرسول شفاع مقبولة، في	الرافضة قالوا: الشفاعة للرسول صلى الله عليه وسلم، ولعلي عليه

طرف	وسط	طرف
	المؤمنين المستحقين العقوبة، يشفع لهم بأمر الله تعالى وإذنه، ولا يشفع إلا لم ارتضى.	السلام، من غير أمر الله ولا إذنه، حتى لو شفعا في الكفار قبلت!!
المعتزلة قالوا: إن معاوية، وطلحة، والزبير. وعائشة، وكل من تبعهم على الخطأ ولو شهدوا كلهم بحجة واحدة لم تقبل شهادتهم.	سلك الأشعرى طريقة بينهما فقال: كل مجتهد مصيب، وكلهم على الحق، وإنهم لم يختلفوا في الأصول، ولأنما اختلفوا في الفروع، فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى شيء، فهو مصيب، وله الأجر والثواب على ذلك.	الرافضة قالوا: هؤلاء كلهم — ومعاوية وطلحة والزبير وعائشة — كفار، ارتدوا بعد إسلامهم، وبعضهم لم يسلموا.

وهذا الحديث عن تطوره الاعتقادي الفردي يمهد للحديث عن:

نظرة إلى هذا العرض لمسلك الأشعرى بين المذاهب المختلفة، من معتزلة، وغيرهم، تكشف بكل وضوح أنه توسط بين أطراف من الآراء متقابلة توسطاً لو قلت إنه صدى لفكرة أرسطو، عن الفضيلة، وأنها وسط لم يكن في ذلك بأس.. وفكرة أرسطو في الوسط الخلقى قد تفشت في التفكير الإسلامي، أخلاقياً وغيره، حتى نرى لها مجالها في علم أصول الفقه نفسه: بمناسبة حكم الإجماع، وأن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فجر هذا إلى الكلام في آية «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» وآية «قال أوسطهم» فكان هذا مجالاً ذا مناسبة قريبة أو غير قريبة للتعرض لنظرية التوسط في أصول الفقه، وهي التي تراها هنا في الميدان الكلامي الاعتقادي واضحة بارزة في صنيع أبي الحسن الأشعرى.

وهذا الذى سلكه أبو الحسن فى تفكيره هو الأسلوب الانتخابى، الذى يعرف فى تاريخ الحياة العقلية، وفيه يأخذ الآخذ، من كل مذهب بطرف يختاره وينتخبه، ويكون ذلك أمانة عدم قدرة الفكر على الإدلاء بجديد، وأن التفكير فى مثل هذه الحالة يمر بفترة من عدم الخصوبة، أو قل إنه يشير إلى أن المسائل المبحوثة قد استهلكت آراء المفكرين فيها وأن طاقة المتناولين لهذه المسائل قد وقفت عن أن تواتى بجديد.

وما نريد أن نقدر بهذا تفكير أبى الحسن، ومدى خصبه أو جده فلذلك مكانه من الدرس المفرد له، وإنما نريد لنشير إلى أن هذه المحاولة الانتخابية تضيف شيئاً من كل رأى، وتأخذ بجانب من كل مذهب، ونصنع ما يسمى فى الفقه تلفيقاً بين المذاهب، ولهذا دلالة على نظرة المنتخب المختار لهذه المذاهب، وأن فى كل منها شيئاً من حق، أو أن مصير أصحابها إليها كان له مسبباته ومبرراته، وبعبارة أكثر اختصاراً وأوضح نقول: إن هذا التفكير الانتخابى، أو التفكير التلفيقى لا ينكر لهذه المذاهب صوابها، وهو ما سنقف عنده وقفة أطول عندما نعرض الجانب الثانى من صورة الأشعرى عن التسامح الدينى.

ويحسن أن نشير هنا قبل عرض هذا الجانب الثانى إلى أن تفكير أبى الحسن الأشعرى التوسطى، وإن يكن آخذاً من هذا وذلك فإنه خطوة تحرك، لا ينكر أنها ضرب من التطور الاعتقادى، ولو لم يكن فيها إلا تخفيف حدة التوتر المذهبى لكانت فى الحياة العقلية والاجتماعية تطوراً اعتقادياً^(١) ثم لهذا المنهج دلالة القوية على

٢- التسامح الدينى للأشعرى

وهى ظاهرة واضحة تكشفها أضواء فى تفكير الشيخ، فأقوى هذه الأضواء هو: أن مذهب الأشعرى هو تصويب المجتهدين فى الفروع، ومخالفته بذلك للشافعى، ويعلق ناشر كتاب تبیین كذب المفتري فى هامش ص ١١٧

(١) لا يؤثر على هذا أن بعض الكتاب القدامى كابن عساكر والسبكي ينفون أن الأشعرى أبدع مذهباً انفرد به لأنهم إنما يعنون بذلك أن ما جاء به ليس مخالفاً للمذهب المستقيم من الدين.

بمناسبة القول باتباع الأشعرى مذهب الشافعى، والقول باتباعه المذهب المالكى، فيقول فى التعليق تعليلاً لتجاذب أصحاب المذهب الأشعرى إلى مذاهبهم ما عبارته:

وسبب التجاذب بينهم: أنه كان ينظر فى فقه المذاهب، ولا يتحزب لبعضها على بعض، بل ينسب إليه القول بتصويب المجتهدين فى الفروع، وهذا مما سهل له جمع كلمة أهل السنة حول دعوته الحقّة، بل كان يقول للحنابلة: أنا على مذهب أحمد، كما فى «الإبانة» ليتدرج بالحشوية منهم، إلى معتقد أهل السنة، وهو يريد بذلك أنه ليس لأحمد مذهب خاص فى المعتقد، سوى ما عليه جمهور أهل السنة، وهأنذا على معتقد يجمعنى وإياه.

وسواء سلمنا بهذا السبب لتجاذب أصحاب مذاهب الفقه له أو لم نسلم، وسواء أكان هذا الذى ساقه المعلق هو التفسير لقولة الأشعرى: أنا على مذهب أحمد، أو لم يكن هو التفسير.. سواء كان هذا أو ذاك فإن لدينا شواهد نفسية، وعقلية تحقق هذا التسمح الدينى عنده:

منها مع ما تقدم من تصويب جميع المجتهدين فى الفروع، ومخالفته للشافعى وغيره فى هذا التصويب العام، ما سمعناه من جهير قوله فى البلاغ الذى أعلنه بعد طول خلوته، وهو قوله:

نظرت فتكافأت عندى الأدلة، ولم يترجح عندى شيء على شيء..
فإن هذه العبارة تلقى ضوءاً أسطع على نفسية الرجل وعقليته، وأنه يرى الحق متبادلاً، ودولة بين المفكرين.

ومن مصدر هذا الضوء على عقل الأشعرى وقلبه ما ينقل من أنه:

لما قرب حضور أجل أبى الحسن دعا أبا على زاهر بن أحمد السرخسى -
ويظهر من رواية الخبر أن أبا الحسن كان فى دار زاهر هذا - وعلى كل فقد
دعاه فأتاه فقال له أبو الحسن:

اشهد على أنى لا أكفر أحدا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات..

فتصويبه المجتهدين فى الفروع، من جو إشهاده على نفسه أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة، وتفسيره اختلافهم بأنه كله اختلاف العبارات، من جو تقريره فى منشوره المعلن لتحويله، إن الأدلة تكافأت ولم يترجح عنده شىء على شىء. وهذا كله من أفق تفكيره التوسطى الانتخابى بين المذاهب الذى هو كما أسلفنا اعتراف بقدر من الصواب فى كل طرف من الطرفين المتقابلين، يصححه هذا التوسط.

وكذلك يبدو أن التسمح الدينى فى أبى الحسن الأشعرى المجدد تسمح نفسى وجدانى، صادر من قلبه وهو فى الوقت نفسه تسمح عقلى يعذر المختلفين بأن العبارات تسبب هذا الاختلاف، فيصوب اجتهادهم فى الفروع. ولا يكفر أحدا من أهل القبلة فى الأصول ... وحياتنا الدينية ينفعها أجل النفع هذا المنزع الأشعرى.

ولا نبرح هذا المقام قبل أن نشير إلى ما نقل مخالفنا لهذا التبريح الوجدانى، والمنطق الفكرى للأشعرى من الخبر عن زاهر بن أحمد نفسه، روى خبر إشهاد أحمد على نفسه أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة، إذ هو الذى يروى أنه مات أبو الحسن الأشعرى فى حجره. وكان يقول شيئا فى حال نزعه من داخل حلقه، فأدنى أبو زاهر هذا إليه رأسه، وأصغى إلى ما كان يقرع سمعه فكان يقول: لعن الله المعتزلة، موهوا وخرقوا.

فهذا الذى يروى ليس تكفيرا، ولا هو بذلك يؤثر عندى على منزع الأشعرى العقلى، الذى أيدته أدلة غير قليلة من قوله وفعله.. وذلك على فرض أن النقد الفاحص يضع خبرى أبى زاهر على قدم المساواة.

وقد يقال مع ذلك كله: إنها فى حالة النزاع هذه خواطر يثيرها الماضى الطويل.. وأبو الحسن مع كل هذا صاحب تسمح دينى جليل.

٦. الباقلاني.. المجدد

ت ٤٠٣ هـ.

من كتاب التبعة:

ابن الباقلاني (١) وكان على رأس الخامسة أمير المؤمنين (والمسترشد بالله) هو: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، القاضي الباقلاني، أو ابن الباقلاني، نسبة إلى الباقل أو الباقلاء، وهي في القاموس. القول - وقد يذكر باسم القاضي أبي بكر الأشعري لمكانه المرموق بين أتباع أبي الحسن الأشعري، السابق ذكره.

وهو من أهل البصرة. وتثقف ببغداد حتى صار إمام وقته وإليه انتهت رئاسة المالكية في زمنه، فكان حسن الفقه، وأما علم الكلام فكان أعرف الناس به - على ما قالوا - وأحسنهم خاطراً، حتى نعت شيخ السنة، ولسان الأمة، المتكلم على مذهب أهل السنة وأهل الحديث، وطريقة أبي الحسن الأشعري.

وامتاز خاصة، مع ثقافته الكلامية، بأنه من أحسن الناس خاطراً، وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحهم عبارة، وبلغ في ذلك إلى أن قالوا فيه:

من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء، والمرسلين.. بل جاوز الأمر هذه المجالات الدينية

إلى المجالات الفنية، قالوا: إن من سمع منا غمرته لم يستلذ بالأغاني أيضا، من طيب كلامه، وفصاحته، وحسن نظامه، وإشارته.

وقد كان لهذا الجانب من شخصيته أثره فى الحياة العملية وصلاحيته لها، ونجاحه فيها، إذ كان يوفد فى سفارات سياسية إلى الرومان فى القسطنطينية، غير مرة.

وكانت تلك اللباقة فى شخصيته عنصرا يكشف عن حاجة المتحدث عن الدين إلى تلك الطاقة الفنية فى القول، لأن المحلل الفنى هنا من أقوى ما يمكن أن يكون صلة بين الدين والفن، لما فى طبيعة كل منهما من الوجدانية، والتقائهما فى هذه الآفاق النفسية، إذ العقيدة ليست فى جوهرها، وملاك أمرها إلا طمأنينة وجدانية، لا عملاً فكرياً منطقياً، وسرى فرصة مقبلة، فى بيان هذا المعنى، عند الحديث التالى، عن الغزالي المجدد.



على أنا، والحديث إنما هو عن المجددين، وما نقيده حياتنا اليوم من تجاربهم نقف بعد الذى قدمناه من قول الأشاعرة أهل السنة، عن مكانة قاضينا الباقلانى، فى الميدان الكلامى لنسمع فيه رأياً معارضاً، بل رأياً شديداً المخالفة له، والحمل عليه فترى فى ذلك مصداق ما تمثلنا قريباً من قول أبى الحسن الأشعري، فى بيان منشأ الخلاف بين أصحاب المقالات، وأنه اختلاف عبارات، وأنه لا يكفر أحداً من أهل القبلة، بل هو كما قدمنا أنفاً يتوسط ويوفق، فيأخذ بهذا الوسط طرفاً من كل جانب، وهى مبادئ يهتدى بها فيما نحاوله اليوم، بحرص واهتمام، من التوفيق السمح، بين المسلمين جميعاً، توحيداً لكلمتهم، ولما لشملمهم، وهو ما سنعرض له بمزيد بيان، فى الفصل التالى.



وما نشير إليه من اختلاف وجهة النظر، فى القاضى الباقلانى، هو ما يتولاه «ابن حزم» فى كتابه المعروف «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» من حملته، بأسلوبه القاسى، على الأشاعرة عامة، وعلى الباقلانى خاصة، ولا سيما فى الجزء الرابع من كتابه هذا، مما لا نجد المجال هنا للخوض المفصل فيه، وإنما نلقت إليه بما هو صورة من صور الخلاف، الذى نرأب اليوم صدعه، بعمل أبى الحسن الأشعرى نفسه، فى نظرتة إلى المخالفين، كما تقدم.

ومن هنا نرى من الخير، فى هذا المجال أن نلم بشيء مما قاله ابن حزم، فى مسألة شديدة الأهمية ولعلها من أهم المسائل الدينية، التى تحتاج اليوم إلى الحديث المسهب فيها وصلا للدين بالحياة، وتحقيقا لما تشتد الحاجة إليه من الإيمان بالعلم، إيماننا يدفعنا إلى المشاركة فى الحياة الجادة المتطلعة بشغف إلى معرفة أسرار الكون وقوانين فطرته.. تلك هى مسألة السببية، التى ينكرها الأشاعرة، فيhezون الثقة بالسنن الكونية وثباتها، حتى ليجد المتدين العالم، غير قليل من الجرح بها، حين يطمئن إلى ثبات تلك النواميس، التى يجد الإنسان فى تعرفها وكشفها.

ففى هذه السببية وإنكارها يحمل ابن حزم على القوم بمثل قوله:

«ومن شنعهم الممزوجة بالهوس، وصفاقة الوجه قولهم: إنه لا حر فى النار ولا فى الثلج برد، ولا فى العسل حلاوة، ولا فى الصبر مرارة، وإنما خلق الله تعالى ذلك عند اللمس والذوق. وهذا حمق عتيق قادهم إليه إنكارهم الطبائع، وقد ناظرناهم على ذلك. هذا مع قول شيخهم الباقلانى: إن لقشور العنب رائحة، وللزجاج والحصى طعما ورائحة، وزادوا حتى بلغوا إلى أن قالوا: إن للفلك طعما ورائحة، فليت شعرى متى ذاقوه! أو شموا! أو من أخبرهم بهذا، وهذا لا يعرفه إلا الله، ثم الملائكة، الذين هنالك، ولكن من ذاق طعم الزجاج وشم رائحته فغير منكر أن يدعى مشاهدة الفلك ولمسه، وشمه، وذوقه» - الفصل جـ ٤ ص ٢١٩ ط. سنة ١٣٢٠هـ -.

ولا نعرض للفصل فى هذه الخصومة، ولكنما نسوق قولة ابن حزم هذه لتكون وسيلة لتوفيق متسمح، على خطة شيخ الأشاعرة لنفسه، يمكن بها قبول الاطمئنان إلى ثبات القوانين، وعدم إنكار الطبائع الذى يقوم به مسلم مثل ابن حزم.

* * *

وعلى الخطة المتبعة فى تلك التراجم التجديدية نقف لتحدث عن سلوك الباقلانى مجدد القرن الرابع من معالم حيوية مجدية على الحياة الدينية والاجتماعية اليوم فنلمح من ذلك:

(أ) ما نسميه ضريبة المعرفة، أو ضريبة العقل على العلماء العارفين، كما نسمى ضريبة الدم على المقاتلين.

(ب) حيوية الباقلانى التى جعلت منه سفيرا ديبلوماسيا، نرجو مثله فى أصحاب الدين المتحدثين فيه.

(ج) لباقتة القولية المرنة التى لا تتخرج عند المناظرة، من التعبير بعبارات فعالة مؤثرة، ولو كان فى ظاهرها ما قد يتخرج منه المتزمتون، غير ذوى اللباقة. ونتحدث عن تلك الثلاث واحدة واحدة:

أ- ضريبة المعرفة

أو ضريبة العقل، المشبهة لضريبة الدم، كما قلنا، وإذا كان كل فرد قادر في المجتمع يساق إلى حرب، عادلة كانت أو ظالمة، فتكون حياته في ذلك ملكا لمجتمعه فهلا يكون الإنسان الكريم ذو العقل والمعرفة ملكا لمجتمعه بعلمه وتجربته، فيؤدى عن تلك المعرفة ضريبة لمجتمعه، يقدم فيها من علمه احتسابا، مثل ما يقدم الإنسان العادى عن دمه؟

لقد شعر أسلافنا الكرام بوجوب هذه الضريبة المحتسبة، حتى قال قائلهم: إن من يأخذ الأجر على العلم لا يكتب العلم عنه، وكأنهم بهذا القول يتهمون أمانته العلمية، ويخلون عليه بلقب العالم.

والباقلانى المجدد كان على ما قالوا فيه يؤدى تلك الضريبة المحتسبة، التى نتحدث عنها، حتى قالوا: ما نفع الله هذه الأمة بكتب القاضى، وشها فيهم إلا لحسن سيرته ونيتته، واحتسابه ذلك عند ربه.

ويبدو أن هذا الاحتساب من القاضى كان واضحا قويا تأثر به تلاميذه الذين خلفوا من بعده، فكان منهم أبو عبد الله الأذرى^(١)، الذى قضى

(١) كذا فى تبیین كذب المفترى فيما نسب لأبى الحسن الأشعري - لابن عساكر ص ١٢٠ - بالذال ولم أجد فى متناول المراجع من المعاجم الجغرافية واللغوية بلدة بالذال، لكن وجدت: أزركها جزء بالزاي ناحية بين سوق الأهواز ورامهرمز.

خمسين عاما مغتربا عن أهله ووطنه، لم يكن فيها - كما نقل عنه - إلا على كور جمل، أو بيت فندق، يطلب العلم آخذا له ومأخوذا عنه، فكان هذا الرجل ذو العلم والأدب، قوى الإحساس بهذا الاحتساب العلمى، وفى الأداء لضرية المعرفة، حتى ليقول:

«تعليمى هذا العلم أوثق أعمالى عندى، فأخاف أن تداخله داخله، إن أخذت عليه أجرا، ولا أحتسب أجرى فيه إلا على الله».

ولقد كان يترك تلامذته فى بيته، وهم جماعة، ثم يذهب إلى السوق فيشتري غداء أو عشاءه، ثم ينصرف به فى يده، فكان تلامذته يقولون له:

يا سيدنا الشيخ، نحن شباب جماعة، كلنا نرغب فى قضاء حاجتك فى المهم العظيم فكيف فى هذا الأمر اليسير! نسألك بالله العظيم إلا ما تركتنا وقضاء حوائجك، فإن هذا من العار العظيم علينا.

فكان يقول لهم :

بارك الله فيكم، ما يخفى على أنكم مسارعون لهذا الأمر ولكن قد علمتم عذرى وأخاف أن يكون هذا من بعض أجرى على تعليمى.

وكذلك نظل نسمع من غير الباقلانى وتلاميذه من كان لا يقبل ممن يقرأ عليه برا، ويقتات من غلة أرض قليلة له أو نحو ذلك..

وما أحوج الحياة العلمية، فى كل صنوفها، إلى مثل هذا الاحتساب، والشعور القوى بوجوب تقديم ضريبة المعرفة هذه، أو ضريبة العقل، وألا يكون شئ من ذلك مرتزقا ووسيلة للكسب المادى، فيفسد العمل فيها، ويكون فيه من القصور بل الفساد ما نجد صداه فى معارك الدرجات والترقيات.. قاتلها الله.

وفى هذه المناسبة أشعر حقا بسداد رأى، وسلامة الهدف، حين أرى أول أهداف الأمناء - مدرسة الفن والحياة - ألا يكون الفن ارتزاقا وضيعا، ولا تكسبا متجرا.. جعل الله فينا من يحقق آمال أسلافنا الكرام دائما.

ب - حيوية الباقلاني

تلك التي تجانب ما نراه في متعلمي الدين ومعلميه، من عدم الخبرة المتصلة بالدنيا، في يثاتها التي حولهم، حتى يجعلونهم مثلاً في هذه العزلة القاتلة.

وإذا كان الاختلاط الحي، والنشاط المتصل فإن البيئة السياسية الدبلوماسية، على ما هو معروف دائماً من أمرها تحتاج من الكياسة، والمداخلة، والإحساس الدقيق، إلى شيء كثير، فإذا ما اختير لها رجل فإن من شروط هذا الاختيار عند القدماء والمحدثين، على السواء، كما في كتب القدماء، عن صفات السفير، وأنه لا بد أن يكون فطناً، لبقاً، قوى الملاحظة.. إلخ.

ولقد كان عضد الدولة يبعث القاضي أبا بكر الباقلاني سفيراً إلى ملك الروم كما في سنة ٣٧١هـ فلما ورد مدينته عرف الملك خبره، وبينوا له محله من العلم، وموضعه، فكانت مواقف سياسية، تتأزم بمثلها الصلات في الجو الدبلوماسي، ولكن ما سميناه حيوية الباقلاني، بما فيه من سرعة خاطر ولباقة، وكانت تتصرف في هذه المواقف تصرفاً مبادهاً، سريعاً، لا يتعقد معه الموقف، ولا يتأزم به شيء.

وما روي في ذلك أن الملك حينما عرف مكانة الباقلاني قدر أنه لن يكفر له إذا دخل عليه كما جرى رسم الرعية أن تقبل الأرض بين يدي الملك، ثم بدت للملك فكرة أن يضع سريره الذي يجلس عليه، وراء باب لطيف، لا يمكن أحداً أن يدخل منه إلا راکعاً، ليدخل القاضي منه على تلك الحال فيكون عوضاً من تكفيره، بين يدي الملك. ووضع سريره في هذا الموضع، وأمر بإدخال القاضي من الباب.. ولكن كانت البديهة الحاضرة حين سار القاضي، حتى وصل إلى المكان، فلما رآه فطن للأمر، فأدار ظهره، وحنى رأسه راکعاً، ودخل من الباب، وهو يمشي إلى خلفه، وقد استقبل

الملك بدبره، حتى صار بين يديه، ثم رفع رأسه ونصب ظهره، وأدار وجهه حيثذ إلى الملك.. قالوا: فعجب الملك من فطنته، ووقعت له الهينة فى نفسه.

فكانت سرعة الخاطر العملية فى الباقلانى رحمه الله، مما نتمناه لكل صاحب قول فى الدين، ومخالطة للناس فى مثل هذه المواقف الدقيقة.

وسرعة الخاطر العملية التى رأينا مثالا لها، تمهيد لما أشرنا إليه آنفا من:

ج - لباقة الباقلانى

تلك التى تتذوق حسن التعبير، وقوة التأثير التى سمعنا وصفهم لها فى الرجل، وبلغ من قولهم فيها أن صوروها فى جوههم بمسألة فقهية فقال قائلهم:

لو أوصى رجل بثلاث ماله أن يدفع إلى أفصح الناس، لوجب أن يدفع إلى أبى بكر الأشعرى.

ونلتفت من هذه اللباقة إلى مرونة التعبير، التى تقصد إلى الإسكات والإقناع، ولو كان فى ظاهرها عند المتزمتين شىء من خشونة، ومثال ما نشير به إلى هذا المعنى، مناقشة مما كان يجرى بين الباقلانى، وأهل البلاط الرومانى، حينما سافر إليهم، فقد روى أن طاغية الروم قصد توبيخه، فقال له:

أخبرنى عن قصة عائشة زوجة نبيكم، وما قيل فيها.. فقال القاضى:

هما اثنتان، قيل فيهما ما قيل: زوج نبينا، ومريم بنت عمران، فأما زوج نبينا فلم تلد وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها.. وكل قد برأها الله مما رميت به.

فانقطع الطاغية، ولم يحر جوابا.. وأوضح أن ذلك لما فى عبارة القاضى من مواجهة قاسية الظاهر، لكنها أنسب ما تكون فى موضعها، ولو قد تخرج القاضى من ظاهرها لما ربح الجولة بهذه القوة المسكتة.



وبعد فقد طال نفس القول شيئاً ما، ولما نزل في القرن الرابع الهجري، وبقيت قرون عشرة فيها من المجددين من يحسن أن تطيل الوقوف عنده، كما أن فيها منهم من تحتاج ترجمته إلى غير قليل من العناية، لتفرق المعلومات وندرة المصادر.

لذلك خرت الله أن يكون هذا الكتاب في جزئين، نعجل إظهار أولهما هذا، وندع الثاني إلى أناة من العمل، وفسحة من الزمن.

وفي هذا المقام نؤثر أن نقف عند نهاية هذا القسم الأول من الكتاب وقفة نجمل فيها الحديث اللافت ونركز التذكير النافع فنقول في:

ماذا تقيد الحياة اليوم مما قدم مجدداً القرون الأربعة

وواضح صريح منذ الجولة الأولى في هذا الكتاب - ص ٥ - ١٠ - أنى لم أقصد، ولن أقصد إلى عرض أو جمع لما كتب قديماً أو حديثاً عن فكرة التجديد الدينى، وبالتالي لم أقصد إلى مناقشة فكرة التجديد الدينى، من حيث مدى صحتها وقوتها، أو من حيث سلامة الملحظ فيها ومتانته، أو من حيث مستندها ودليلها، ودرجة قوته أو إفادته.

ولم يعنى، فى قليل ولا كثير، الموافقة على من يسمون من المجددين، أو المخالفة فى شىء من ذلك، أو أن يكون المجدد فى كل قرن واحداً أو أكثر، بل اعتبرت ورود اسم العالم أو الحاكم فى المجددين، والاعتراف له بذلك فرصة للإفادة من هذه الصفة فى تحقيق الهدف الذى بينته سابقاً وسأعود فأشير إليه قريباً.

وكذلك لم يكن ما أردت إلا الإشارة المللمة إلى أن الفكرة موجودة متناولة فى البيئة الإسلامية، منذ وقت مبكر، وأنها ظلت معروفة على مدى الزمن وأنها قد بلغت من ذلك مبلغ متون العلوم فنظمت مثل نظمها، وأنها بهذا القدر تصلح أساساً مسلماً للإفادة منه، والاعتماد عليه، فى قول حيوى، يريد

ليفيد من شيوع الفكرة وإفهامها، بشيء مما قال أهلها المعتقدون المعترف بقدرهم العلمى والدينى، فى تخليص الحياة، من أوهام فكرية، أو عوائق عملية، فى عصر اشتدت فيه الحاجة إلى الاطمئنان الدينى، وكثرت فيه صور المشادة والمعارضة التى يتأزم بها الدين، ويتلبد جوه.

ومما يسر هذا الاطمئنان إلى فكرة التجديد، والاستراحة من مناقشة دليلها أو ملحظها، والجنوح إلى تقبلها فى جملتها والاكتفاء بمثال من أقوال الأولين فيها، إن تلك الفكرة بمجملها وعامة معناها لا تلزم العقيدة الإسلامية بشيء خاص، ولا تكلفها قليلا أو كثيرا من شطط، إذ لا تمس فيها كليات ولا جزئيات، تزيد عليها أو تنقص منها، فى الوقت الذى يكون فيه تقرير فكرة التجديد، المدانية لمعنى التطور إنما هو قبول لأصل حيوى، لا يهون إنكاره، ولا من الخير المماراة فيه، إذ إنه واقع لا يجمد، ومشاهد لا يطمس، وذلك هو مبدأ التطور فى الحياة والأحياء.

وإذا ما كانت فكرة تجديد الدين قد شارفت الأفق الاعتقادى، بحديثها بعض الأحيان، عن المهدي والمهدية، وعدّها - وقتا ما - المهدي وعيسى عليه السلام من المجددين، وذلك منها التزام برأى فى الهوى ومهديته، ونزول عيسى آخر الدهر وحقيقته، وهذا كله مما يشارف الأفق الاعتقادى هو ما جانب التورط فى قليل وكثير منه، وما أحببت القول فى شيء منه فى هذا الكتاب، ولم أر محلا للاشتغال به، وقلت إنه حديث عن مستقبل، خير منه الاشتغال بالحاضر، الذى نريد له إصلاحا وقوة بهذا التجدد المقرر للدين - ص ٢١، ٢٢.

وهكذا قبلت من فكرة تجديد الدين جملة، تردد القول فيها وتكرر، بقدر تقل معه المشاحة فيها، ويكاد يمتنع الخلاف حولها، ولم أزد فيها عن هذا القدر العام، الذى رأيت عرض كتاب السيوطى فى ثنايا البحث يفى به، مهما يكن التقدير النقدى له، والرأى الحديثى فيه.

ولم ألتزم أو أُلزم غيرى، من هذا القبول، بزيادة أو نقص فى عقيدة كلية أو فرعية، فى الإسلام على حين مكنت للعقيدة الإسلامية بقبولها سنة الحياة، فى فروعها المختلفة، وأزمانها المتطاولة، وهى التطور.

وحين كانت خطتى تلك كما شرحتها أول فأول - والتزمتها فى ثنايا صفحات الكتاب كلها، كان هدفى - كما بيته ابتداء أيضا - وكما التزمته فى ترجمات أولئك الأجلة العلماء، المتفق على إمامتهم، مع الاعتراف لسواهم بحقه.. كان هدفى هذا هو استخلاص ما فى أقوال أولئك الأسلاف الأخيار وأفعالهم، مما تفيد منه الحياة، فتتجدد وتتطور، وتبرأ من آفات آراء أو أضرار أفعال، باقتدائها بأولئك الأعلام، الذين شارقوا أفق التطور، حين نعتوا بصفة التجدد، واعترف لهم بحق التجديد.. ومن هنا ترجمت كل من ذكرت لهم تلك الصفة، ولو كانوا أكثر من واحد فى القرن، رجاء أن أجد فى حياته تلك الفرصة المواتية، بقول مفيد، أو عمل صالح، يرشد حياتنا إلى معلم على طريق الغد الأفضل.. ولم يعنى فى شىء - كما قلت قريبا - أن يكون المجدد فلان دون فلان، أو أن يكونوا بعدد القرون الماضية من تاريخ الإسلام، أو أضعاف هذا العدد، لأن هدفى الحيوى الاجتماعى شىء أهم من ذلك كله وأقوم من ذلك كله، ويكفى فى التأسيس له قبولهم هم أنفسهم فكرة تجديد الدين، بقول السيوطى أو سواه، لا أكثر من ذلك فى أمر هذه الفكرة.

ومن أجل ذلك عقدت هذا الفصل لأجمع فيه متفرق هذه المعالم، والمنارات الإصلاحية التطورية، فأزيد الوعى لها، والانتباه إليها، وأرجو قرب الاستفادة منها، وخاصة حين أضُم إلى جمع متفرقها تنسيق متشابهها، والمشارك منها، وذلك إذ أشير إلى ما تفيد الجوانب المختلفة من حياة اليوم بهذه القدوات الكريمة.

وكذلك أضعها إضنانات متماثلة يتميز منها ما تفيدة الحياة الدينية، وما تتأثر به الحياة الخلقية، وما يجدى على الحياة العلمية، وما ينفع الحياة الفنية، وما يدفع الحياة العملية الاجتماعية. وعلى هذا الترتيب تتناول ذلك البيان، فنذكر أولاً:

ما قدم المجددون للحياة الدينية

فنى من أول ذلك وأوهمه دلالة تصرفاتهم، ثم أقوالهم على حقيقة كبرى هى: التطور الاعتقادى، حين نرى الأشعرى إمام العقيدة يخلع فوق منبر المسجد الجامع عقيدة، كما انخلع من ثوبه فعلاً أمام المشاهدين، ليلبس ثوباً جديداً معنوياً - انظر ص ١٢٩ وما بعدها.

وفى قول الأشعرى بعد فعله دليل ذلك التطور، إذ يسلك المذهب الانتخائى، وخطوة التوسط كما وصفها الأقدمون أنفسهم، فيأخذ من هنا بجانب، ومن هنالك بجانب، وليسلك طريقاً وسطاً بينهما، فيكون بذلك شيئاً بعدهما - انظر ص ١٣١. وما بعدها .

وليس ذلك وما إليه بشيء إلا التطور الاعتقادى، الذى يحدث التاريخ عن خطوات، ومراحل منه يصفها دارس تاريخ الأديان من قديم الحياة، ويأنس إليها صاحب الدين فى الحياة الحاضرة والمقبلة، على ما يجىء من الإشارة إلى بعض منه (ومما يسند التطور الدينى ذلك التطور الفقهى الذى مارسه الشافعى عملاً انظر ص ٩٣).



كما نرى مما قدم المجددون للحياة الدينية ظاهرة التسامح الدينى، الرحب الأفق، المسالم، المتواد، البار، الذى يمثل عمل الأشعرى، الذى مضى وصفه، ويمثله قول الأشعرى حين يشهد على نفسه، وهو على باب الآخرة - انظر ص ١٢٩.

وقد رأينا قبل ذلك تسامح المجدد الأول عمر بن العزيز، ومناقشة مخالفيه، مع خروجهم على الدولة - انظر ص ٧٥.

وهذا التسامح بجوهر الرحب، وقلبه السليم، من خير ما تفيد الحياة من عمل أولئك المجددين الأكابر حين تحاول ما تنشده اليوم، من تقريب بين المسلمين، على اختلافهم، لما يشملهم، وتمكيننا لهم في مواجهة ما حولهم، وحولهم المحل اللائق بهم، بين أمم العالم.

- ١ -

ثم نرى من خير ما قدم المجددون للحياة الدينية، مع هذا التسامح، حرية الاعتقاد، وحق الفهم الصحيح للدين هو ما رأينا مثاله في عمل المجدد الأول عمر بن عبد العزيز، إذ يعترف لمخالفيه السياسيين الخارجين على أسرته ودولتهم بحرية العقيدة والرأى، ويحترم ذلك لهم، ويدعوهم لمناقشته، فإن كان الحق بيده دخل مخالفوه فيما دخل فيه الناس، وإن كان في يد مخالفيه نظر هو في أمره - انظر ٧٥ - .

وبجانب هذا التسامح المحترم للعقيدة إقرار حق الفهم الصحيح لأسرار الدين، وإن كانت الأقوال المشتهرة للقائلين، على غير هذا. ويتجلى ذلك في نفوره من الرق، وقوله لمن يتخير له الجميلات من الجوارى الرقيقات: إنه يحرضه على الزنا - انظر ص ٨٠ - فذلك الشعور نحو الرق والرقاقات إنما هو إدراك لأسرار تستوقف نظر الناظر، وتؤذن بحق المفكر في فهم موقف القرآن الكريم نفسه من الاسترقاق، على ما هو مبين في مكانه، ولا يستطيع هنا إلا الإشارة الخاطفة إليه.

- ٢ -

وإذا اطمأنت النفوس إلى وقوع التطور مع هذا التسامح، وتلك الحرية وسلامة الفهم أمكن أن تحرر العقيدة الإسلامية تحريراً يحميها من مناوأة الواقع، ويمكن إيمانها بالعلم المدرك لطبائع الكون، ومثل ذلك الأصل الذى

يحفظ عليها هذا كله فى قول المعتزلة مثلاً - انظر ص ٥٥ -، أو فى مناقشة ابن حزم لعقيدة الأشاعرة.

ومثل هذا التحرير من أدق ما تحتاج إليه الحياة الدينية الآن.

- ٣ -

ثم من أجدى ما قدم المجددون للحياة الدينية فهم الدين على أنه إصلاح للحياة، لا طقوس وأشكال، وذلك كالذى تسمعه مجلجلاً فى فهم عمر بن عبدالعزيز، حين طلبوا إليه أن يأمر للبيت بكسوة، كما كان يفعل من قبله فكتب: إني رأيت أن أجعل ذلك فى أكباد جائعة، فإنه أولى بذلك من البيت - انظر ص ٧٨ - كما يتجسم هذا المعنى فى تصرف الشافعى - انظر ص ٨٨ - الذى أمضى ليله مضطجنا يفكر فى مسائل فقهية عملية مؤثراً ذلك على العبادة حتى عجت من ذلك ابنة أحمد بن حنبل.

وذلك الفهم الحيوى للتدين من خير ما يدفع عن الدين فهماً مبطله يرميه بها من يرى أفعال الدين لم يحسنوا فهم الدين، ومالوا بالإسلام إلى ما هو بعيد أوسع البعد عن روحه العملية الحيوية:

وحسبنا ذلك من إجمال وتنسيق لما قدم المجددون للحياة الدينية، لنتقل إلى:

ما قدم المجددون للحياة الخلقية

فإلى هذه القرون الأربعة، التى لمحنا حياة المعدودين فيها من المجددين نجد معنى خلقها هاما قد أعوز حياة العامة والجمهرة منا، كما أعوز حياة الخاصة فينا، ولا سيما أصحاب الدين والمنتسبين إليه، وهو فى حياة الأمم والأفراد الخلقية سر تماسكها، ومبعث شعورها بالمسئولية، ومحاسبتها لنفسها، تلك المحاسبة التى هى فى نهاية الأمر أجدى وأنفذ من كل وازع رسمى أو عملى، وأفضل من أدق رقابة يحاولها القانون والنظام، وسلطان الدولة.

وذلك المعنى الخلقى هو: الشعور بالوحدة الاجتماعية، التى تجعل من قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً، كما تقول الآية الكريمة.

وقد برز هذا الإدراك الواضح، فى مثل عمل ابن سريج مع وزير عهده إذ تخداه ولم يخطئه منه جنون عقوبته له بتسمير يابه عليه، وتقريره حين يلام على ذلك، أنه بتقديره لهذه الوحدة الاجتماعية، وتقدير وقع تصرف العالم المقتدى به على الناس، قد أراد أن يعصم الناس أن رجلاً من أصحاب الشافعى هو مل على تقليد القضاء بهذه المعاملة.

وهو بذلك الشعور الاجتماعى يقرر فى الوقت نفسه مسئولية من علم عمن لم يعلم، ووجوب أن يكون العلماء هم القوة المقاومة للطغيان، المشجعة على مقاومته، والبذل فى سبيل ذلك والاستبسال فى المقاومة.

وترجع الأهمية الكبرى لهذه المعانى الخلقية الاجتماعية إلى ما هو مقرر فى الدراسة الاجتماعية، من اعتماد السلطة، فى كل صورة من صورها على تأييد من يستطيعون التأثير الدينى والروحى على جمهرة المحكومين، وهو الأصل الذى يدون التاريخ الإنسانى من أجله ما يدون من صراع مرير على الحرية، ونهالك التكالب من البحاكمين، باختلاف ألسنتهم وألوانهم وأديانهم، على تأييد سلطتهم ودعمها بمعان من الحق الإلهى، والتأييد الدينى، وأشباه ذلك.

ولعل ما انتهت إليه الإنسانية فى تقدمها من فصل الدين عن الدولة - على ما يقولون - إنما سببه هو الحيلولة بين الحكام وتأييد سلطانهم برجال الدين، وذوى التأثير الروحى على اختلاف صورهم.

ولعن قال قائل: إن الإسلام لا يعترف بالسلطة الدينية فهو مستغن عن هذا الفصل، لأنه لم يوجد الوصل، فإنك تقول له: إن هذا الذى ينبغى، وما يجب

أن يكون. وما هو فى حقيقة الفكرة كله شىء آخر غير الواقع بالفعل، وما تعانيه الحياة، وأحسب أن الشواهد لا تنتهى - قديما وحديثا - على وجود هذا الواقع الشاخص بل الصارخ فى حياتنا، من اعتماد السلطان على من يضيف هو نفسه عليهم ويضيفونه على أنفسهم من الصفة الروحية، ليقولوا عنه فى الناس بهذه الصفة ما يشاء هو ويشاء لهم الهوى، ونسيان واجبهم الاجتماعى، وأثرهم العملى فى القدوة، وكذلك رأيها إذا ما اشتد بأس الظلم، وأسودت أرجاؤه، يخرجون على الناس بالبيان والفتوى والنداء يزكون الفاجر، ويحرفون الكلم عن مواضعه، فينادون فى الناس بمثل آية «عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» على معنى يبرأ منه السياق، وينكره التناول القرآنى الحكيم، الذى قوامه الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، ولعن الذين لا يتناهون عن المنكر.

وأهون ما يكون من شر هؤلاء الجناة على الحياة بضعف نفوسهم وأخلاقهم أن يدعوا للحاكم ويباركوه، ويتدخلون فى شئون من الأمور العامة، ليسوا فيها أصحاب فهم، فضلا عن أن يكونوا أصحاب رأى وتقدير!! وحياتنا حتى الساعة مختنقة بهذه الانحرافات، وزلل المنتسبين إلى الدين، والآفاق الروحية، من محرقة المتصوفة وأمثالهم، من العاطلين المضللين.

فهؤلاء وأشباهم يقدم المجددون واجب هذا الشعور الاجتماعى، الذى لمسناه فى قول المجددين وفعلهم.



وكذلك يقدم المجددون للحياة الخلقية اليوم معانى فى معاملة الخاصة والمثقفين بسلامة صدر، ونقاء روح، مما يلتمس له المحدثون المعنى الرياضى، والروح الرياضية، التى تعف فيها الخصومة، وتسمو المعاملة، وتتنزه عن الحقد والأضغان، ومثال ذلك ما رأيناه فى معاملة ابن سريج لمخالفيه، ومناظره، الذى ألف كتباً فى الرد عليه. إذ يجلس لتقبل العزاء فيه، يوم وفاته، كأنه بعض

أهله، ويعلن عظيم تقديره له، وأساه على أن يأكل التراب مثل لسانه - انظر ص ١١٨ - .

ويقدم المجددون من رفيع الخلقية العلمية بخاصة ما نسوقه ضمن القول التالي في بيان.

ما قدم المجددون للحياة العلمية

إذ نرى من هؤلاء المجددين من استشرف لمبادئ وأسس علمية، وتعليمية، وخلقية علمية، تحتاج إليها حياتنا اليوم أشد الاحتياج، ويحتاج إليها المتسبون للدين، المشتغلون بتعلمه وتعليمه، ليكون لهم في الحياة مكان معترف به، قوى بخير ما يؤيدونه به، من تملق، أو مسايرة لسلطان، أو زعم باطل، يبررون به وجودهم، الذى تن الحياة من ضجرها به، وقلقها منه، كما هو الحال فى أرجاء الدنيا وأقطارها المختلفة.

ومن خيز ما تقدم حياة المجددين للحياة العلمية:

١ - سعة الأفق فى تمثل دائرة المعرفة البشرية:

والاشتغال بالعلوم الحيوية والقضاء على انعزال الثقافة الدينية عن المعارف الدنيوية، وهو ما نرى منه مثالا واضحا قويا، فى مثل ثقافة الشافعى - ص ٨٥ وما بعدها - وحرصه على ترجمة ما عند الكفار المحاربين، فإن ذلك يقضى على أوهام شقيت بها حياتنا الحديثة، حين ترددت بين إنكار التعلم، وفوضى التعلم، فأنكرت حينما تعلم شيء من تلك المعارف الحيوية، وحاربت الداعين إلى تعليمها، كما كان الأمر فى الأزهر عند إدخال العلوم الحديثة، ثم قهرها الزمن على الإيمان بهذه الصلة فانتهدت إلى فوضى فى المواءمة بين أنواع الثقافة المختلفة، ووهمت أنها تستطيع ممارسة تلك الحيوانات تحت عناوين أو بألوان تحسب دينية فما ردوا بذلك المخلط على الناحيتين، وظلموا الثقافتين الدينية، والدنيوية، على ما سموها، والحال كذلك اليوم فى تعليمنا.

ومما قدم المجددون للحياة العلمية العامة:

٢ - إجلال العلم، وتقديمه على العبادة كصلاة النافلة - ص ٨٨ -
وفهمهم المقدر لأهمية العلم فى الحياة، وأنه وسيلة الدنيا، ووسيلة الآخرة
كذلك، فهو وسيلة كل شىء - ص ٨٩ -.

وكذلك قدم المجددون للعلم:

٣ - تصحيح منهج التفكير العلمى:

بالإيمان المبكر من مثل الشافعى بالتجربة، وتقرير أن العقل التجربة -
ص ٩١ - وأهم من ذلك كله ما يقدمه المجددون مما سميناهم الخلقية العلمية،
التي لا يتقدم العلم نفسه، ولا يجدى على الحياة بدونها، ومن تلك الخلقية
العلمية التي يقدمها المجددون لنا اليوم، وهى من ألزم ما نحتاج إليه:

٤ - الفدائية العلمية:

بنكران الذات، والنفور من الغيرية والأنانية، وتقدير متعتهم بالعلم،
لا سمعتهم أو شهرتهم به، أو استفادتهم المادية، ويتمثل هذا فى مثل قوله
الشافعى التي يجب أن تكون شارة مسجلة على دار كل علم، وعقيدة مستقرة
فى وجدان كل عالم، وتلك هى قولته:

وددت أن الناس انتفعوا بهذا العلم، ولم ينسب إلى منه شىء - ص ٨٩ -
- فمن لم يدرك أن لذة العلم فى العلم، والمكافأة على العلم فى العلم نفسه
فلن يكون له فى خدمة العلم أثر.. وإذا ما صار فى المجتمع من يؤمن بهذه
العقيدة صادقاً فقد صار هذا المجتمع فى منزلة من الرقى يضمن فيها للعلم
أقوى تأييد، ويكفل للعلماء أكرم عيش، على حين يسعفهم فى ذلك ترفهم
المقدر للمتعة المعنوية، التي لا تتاح لأحد سواهم، والكرامة التي لن يتوافر
مثلها لمن عداهم، وهى أضمن متعة فى الحياة.

وإنما سميتها الفدائية العلمية؛ لأنها انتهت عند هؤلاء المجددين إلى البذل
السخى، لضريبة العقل، وضريبة المعرفة، التي هم أسرع إليها، وأسعد بها من
العامة حين يقدمون ضريبة الدم لمجتمعهم، غير مستطيعين التخلف.

وقد سمعنا تقريرهم الاحتساب فى تعليم العلم، والهرب من أن تشوب هذا الاحتساب شائبة مما بعد أخيرا على بذل العلم.

ومما هو من هذه الخلقية العلمية بسبيل ما يقدمه تراث أولئك المجددين من مبادئ تربوية تحمى حرية العقل، وكيان شخصية العالم والمتعلم جميعا وتلك هى:

٥ - النفور والتفير من التقليد:

على ما رأينا من توصيهم به - انظر ص ٩١ - حيث يلزم صاحب المذهب الذى يسره أن يكون متبوعا، ألا يقلده أحد. وبالأولى ألا يقلد غيره، وينهى الشافعية مذهبيا عن أن يقلد المجتهد غيره.

ولو قدرت ارتباط التجديد بالاجتهاد على نحو ما بيناه - انظر ص ١٨ - لأدركت الأمر العظيم، الذى تدفع به فكرة التجديد للحياة العقلية والعلمية، إذ تعينها على التحرير والترقى.

ويعتمد هذا التأصيل للنفور من التقليد وكراهيته على الخطة المتبعة، فى إعداد المتعلمين أنفسهم، وألا يؤخذوا بما لا يفهمونه، وأن تترك لهم الفرصة الكافية، من حرية الفهم، بالصبر عليهم، بعد نهيمهم عن أن يسلموا بما لا تقبله عقولهم، كما كان الشافعى يحرض طلابه على ذلك، ونؤكد أن العقل إنما يقبل الحق، وأن عليهم رفض ما لا تقبله عقولهم فى أناة - ص ٩٢ -.

ونمضى فى سبيل هذا التركيز لآثار المجددين، المذكور بما نفيد منه فتقدم إلى بيان:

ما قدم المجددون للحياة العاطفية والفنية

فترى من وجوههم. الذين هم أمثلة فى الصلاح والتقوى، من رقة النفس ورفاهة الحس ما لا تكاد تجده عند كبار المتفنيين، فى أحدث العصور، وعند أرقى الشعوب.

وقد مضى من ذلك فى بيان عمل المجددين أمر عمر بن عبد العزيز إذ يضطرب اضطراباً بينا عند سماع أصوات مغنية مجيدة، ويكى من ذلك حتى تبل دموعه لحيته، ويكف عن لوم قاضيه على إسرافه المنفعل بالموسيقى والغناء - انظر ص ٧١، ٧٢.

ولا تنس فى ذلك عن عمر بن عبد العزيز نفسه فيمن لهم صنعة فعلية فى الغناء وأصوات ثم إلى جانب ذلك ما نقلوا من التفتح الفنى لأبى سهل الصعلوكى، وإنشاده ذلك الشعر العاطفى الفياض بالوجد، فى مجلس إملائه، إلى ما يروى من أمره مع أبى نواس ونظمه فتوى القوم فى أن من مات محباً كتب له أجر شهادة - انظر ص ١٠١ -.

وقد سمعنا من هذا التفتح الفنى ما كان من ابن سريج مع ابن أبى داود صاحب كتاب الزهرة، الذى هو مجموعة نادرة فى الأدب العربى عن شعر العاطفة، وألوان الحب، ومجالاته.

وبهذا التفتح الفنى كان منهم، بل من جلتهم أصحاب الشعر فى تلك العاطفة الإنسانية كالشافعى نفسه رضى الله عنه - ص ١٠٠ - إلى جانب فنيته العامة بما هو شاعر صاحب ديوان - ص ١٠١ -.

وكانت لهم تلك الفتاوى الفنية فى مشكلات عاطفة الحب، على ما تدمنا من نظم الشافعى لتلك الفتوى - انظر ص ١٠١ - ومن النقد الفنى لمن تمنى شهر الصوم ليرى ليلة القدر فيدعو الله أن يريح العاشقين من الهجر، فيقول له أبو سهل نظماً ما معناه أنه:

ليس فى الهوى طيب ولا لذة سوى معاناة ما يقاسى فيه من الهجر.

وبذلك يضع أولئك المجددون، الذين عرضنا لهم، بمناسبة ذكرهم فى التجديد، كما يضع غيرهم من سائر العلماء الصالحاء، الأساس السليم الصحيح لمثل هذه المنازع الإنسانية، بارئة من الانحراف والخطأ السلوكى،

ويجعلون أصحاب الكلام فى الدين هداة لهذا الشباب، حركاته النفسية الفطرية، يقولون فيها القول المتفهم لواقع الحياة، القادر على حسن التوجيه لها، توجيهها يقبل منهم، حين لا يتزمتون ولا يحاربون الفطرة.

وفيما قدمه أولئك المجددون عن الفن ومكانه فى الحياة ما يرأب هذا التصدع، الذى تتعرض له حياتنا الحاضرة، إذ تجتهد الدولة فى ألوان من النشاط الفنى، ومع هذا يقرر أصحاب القول الدينى، فى الوقت نفسه حرمة هذا التفتن، فيضيع الناس - ولا سيما الشباب - بين هذين الاتجاهين المتقابلين، وينتهون بدفع الحياة إلى الطرف المحبوب، فى غير اتزان ولا تماسك، وهما الضابطان اللذان كان يستطيع المقتدى بهؤلاء المجددين أن يقدمهما للحياة، ويحميهما من الزلل والانحراف، لو كان له هذا الفهم لمكان العاطفة، وموضوع الفن، على نحو ما أدرك أو عرف المجددون الأسوياء.

والمجددون الذين عرضنا لهم حتى القرن الرابع لا تقف آثارهم عندما بينا بل زادت على ذلك أموراً حيوية عملية هامة مثل:

ما قدم المجددون للحياة العملية

وصلة المنتمين للدين بالحياة العامة عندنا رثة مضطربة منذ دهور، ولو رجعت النظر إلى العصر الحديث فقط لوجدت الآثار السيئة لهذا الاضطراب فى علاقة متعلمى الدين بالحياة، ولوضح لك أن خطواتنا على طريق النهوض، ومسيرة ما حولنا كانت خطوات مرتبكة غير متزنة، فى كل مجال من مجالات الحياة العامة، وكان ذلك سبباً لخسائر غير قليلة، خسرتها فى حركاتنا الاجتماعية، علمية، وسياسية، واقتصادية، وغير ذلك بفعل التصدع الاجتماعى لكياننا ومجموعنا قبل فعل كل شئء غيره.

وأقرب ما تراه من ذلك فى السياسة مثلاً أن الأستاذ الإمام محمد عبده لا يؤازر مصطفى كامل، وأن تطورنا القانونى، واقتباسنا للتشريعات الحديثة يربك

طريقه ضعف اتصال البيئة الدينية بالحياة مما دفعها إلى التمسك الساذج،
والتوقف العنيد.

وتعليمنا لاتزال تمزقه الثقافات المتعددة، الموزعة إلى دينية ودينية، مما له
أسوأ أثر على وحدة الأمة.. بل إن هذا المظهر الممزق ظل بارزا في الأزهر
نفسه، حين أريد له أن يتصل بالحياة، ويرأب ذلك الصدع في وحدتنا، ففي
الأزهر شيخ وإمام، وله مجالات تعليمية، ومعه مدير لجامعة الأزهر وكلياتها.
كأن المشيخة لا تكون إدارة والإدارة لا تكون مشيخة!!

والباحث الاجتماعي الحق يجد من عدم سلامة الصلة بين المتسبين إلى
الدين والحياة أبعد الأغوار، وأدق الأسباب في تخلفات لنا كبيرة، ونحن
بحمد الله الذي لا يحمد على مكروه سواه، نحفظ بزوائد، يخلفها التطور،
ونحميها في أرقى بيئاتنا العقلية، كالجامعة مثلا.. ألا ترى أن فيها كلية
العلوم، ومعها في الدليل كلية بيت العلوم، أو دار العلوم، وللعلوم معنى في
كل واحدة يختلف تماما، عما عدا معناها في الأخرى، وليس في الأمر إلا
تسمية غير دقيقة، ظهرت في وقت كانت فيه الصلة المضطربة بين الأزهر
والحياة عاملا دافعا إلى إيجاد مثل مدرسة دار العلوم.. ثم تطورت الدنيا
وسارت، وتحدد معنى العلوم، والآداب، ولكننا لم نتشجع على تغيير اسم دار
العلوم، التي هي مدرسة معلمى اللغة العربية، حتى حين سلكتها بين كليات
الجامعة الجديدة فلم نحرر العبارة. ولم نسم الأشياء بأسمائها، فبقيت لنا كلية
العلوم ومعها كلية بيت العلوم.

والمجتمع الذى هذه درجة شجاعته التطورية تؤذيه أشد الإيذاء تلك
العلاقات المضطربة، بين أصحاب الدين وبين سائر طبقاته، لابد تحديد هذه
العلاقة وتقويتها من ألزم ما يلزم لتسديد خطواتنا.

وبهذا الإجمال عن فساد العلاقة بين الدين والحياة العاقلة، وأضراره الكبرى، نجد المجددين إلى القرن الرابع يقدمون لنا نماذج ومثالا من سلامة تلك العلاقة وصحتها ووضوحها، فالمجدد الأول (عمر بن عبدالعزيز)، باتفاق المتحدثين في هذا التجديد خليفة، أى حاكم صاحب سلطان عام، دبر شئون الدولة كلها من حربية، ومالية، وعلمية، وعملية، فلم تمنعه مباشرة الحكم وممارسته الفعلية، من أن يكون مجددا اعتقاديا، وأن يحتسب له في ذلك إحياء السنة، وأمره بجمعها وتنظيمه لذلك الجمع.

ولم يخالج أحداً أى شعور بانفصام بين الصفتين الدينية بالأمانة الكبرى، والدينية بالتدبير للحياة كلها.. بل إن مما يوقف عنده في هذا الانسجام أننا نرى هذا الذى اتسقت فيه الصفتان يقدم للحياة في جوانبها المختلفة أمثلة قديمة، ومبادئ جوهرية، تقوم بها الحياة، بجانبها الدينى والديوى.

ففى الدين نراه يفسر الدين ذلك التفسير الحيوى، الذى نفتقده، فلا نجده بسهولة عند كثيرين وذلك إذ يقرر أن الدين أمر حيوى عملى، لا طقوس لاهوتية، وانطواءات انعزالية وما أشبه، وذلك التقرير منه حين يؤثر وضع الأموال فى الأكباد الجائعة، على أن يصرفها فى كسوة البيت - انظر ص ٧٨ - وبهذا التوجيه الحى للتدين يوجه السياسة والحكم تديرا مؤمنا خالصا لوجه الله، فيقرر الشعور بالمسئولية، التى توجب على الحاكم أن يؤدى إلى كل واحد من الأمة حقه دون أن يكتب إليه فيه أو يطلبه منه - انظر ص ٧٧ - وأن يذكر أن ما تقلده من شئون الناس سيسأل فيه ولا مفر عن الصغير والكبير، والفقير والمريض، والمظلوم، والغريب و... ولا بد أن تثبت له حجة، يوم الحساب حين يسأل عن كل أولئك.

وهكذا كان اتحاد الصفتين مصدراً لذلك الخير كله على الحياة، حينما كان ذلك الاتحاد أصيلا قويا.

وتجاوز مركز الحاكم الكبير إلى أعوانه من بعده، فترى رسله وسفراءه، وهم ألسنته ووجوهه، وممثلوه، فإذا بينهم ذو الصفة الدينية، الذى اعتبر مع ذلك فى الدين لسان الأمة، وهو البلاقلاتى، الذى كان يوفد إلى دولة الزومان الشرقية، وصلة المسلمين بها أدق الصلة وأهمها - انظر ص ١٥٨ .

وكذلك كان اتحاد الصفتين، فى مثل المجال السياسى مصدر خير على الحياة، تبينه تجارب المجددين فى الإسلام، فكانت الحيوية اللبقة، وسعة الأفق فى رجل الدين، وتمرسه بشئون الحياة وبيئاتها المختلفة، مع تعمقه فى علمه الدينى وعظم نشاطه، وضخامة آثاره.

ثم تدع هذه الآفاق الحاكمة، فى الإمارة والسفارة، لتتفرغ فى النشاط الحيوى لأفراد المجتمع العاديين فإذا هذا الشافعى الإمام الفقيه رأس المذهب، يدخل الحياة بالرماية والرواية معا، ويأخذ فى الرماية عشرة من عشرة، فيأخذ فى الرواية تلك الإمامة المذهبية، ويظل بعدها - كما رأينا - يشجع الرماية، ويدفع للمتفوق فيها ما معه يومها من مال - انظر ص ٩٧ - فتكون هذه الرياضة فيه خير توجيه لأصحاب العلم الدينى، حين يرجون أن يسهموا فى نشاط الحياة بفعل ومشاركة.

ولو دعوا ماضيهم، وفهموا حاضرم لتخيروا مثل صنيع الشافعى، فى اتصالهم بالحياة، ولأدركوا أن المسرح وأشباهه ليس مجالهم، فكل ميسر لما خلق له، وهم ميسرون لفنون لها جديتها وعمقها، وعدم الريبة فيها.

ويظل بعد ذلك كله من جوانب اتصال أصحاب العلم الدينى بالحياة أن يمارسوها بأناقة نفسية وترفع روحى يدعمه إيمانهم، ويعززه تدينهم، فيمضون إلى الترفع الكريم، الذى رأينا مثلاً منه فى سلوك أبى سهل الصعلوكى - انظر ص ٥٨ .

وهم بهذا الترفع أدنى الناس إلى التصوف الصحيح العامل، غير المنعزل،
الذى تكون القدرة منهم فيه، فيرهبهم الحكام، ويهالهم الظلم، ويغير
بوجودهم الطغيان، ويؤدون للحياة أقوم إصلاح، حين يكونون القوة المناضلة
عن الشعب، المناصرة، كما وضعهم التفكير الإسلامى.

ولو كانت مهمتهم بالحياة العملية أقوى ما تكون فى هذه الناحية
السلوكية وحدها لكانت أعظم ما ينفع به التدين الحياة، ويسعدها، ويشعرها
بمكانه العتيد الوطيد بين أهلها.

ختام الجزء الأول

الآن أضع القلم، لتكون فى الزمن فسحة تخدم فيها الترجمة التجديدية، لسائر المجددين على مر الدهور، ولئلا يضخم الكتاب فيكون صعب التناول، والدوران فى الأيدى، مع أن الهدف الأكبر منه أن يشيع فى الشباب نواحي الحيوية النابضة من أعمال أولئك المجددين مما يصلحون به أن يكونوا مثلاً صالحاً، وقدى حسنة إلى أزمئة متطاولة، فذلك هو أوضح ما اتجهت إليه الرغبة فى تأليف هذا الكتاب.

ولا علينا مع هذا أن تكون فكرة التجديد عند أسلافنا اجتماعية سليمة، وأن تكون قد أدت فى الماضى مهمتها للمجتمع الإسلامى، أو عاقتها عوائق عن أداء ذلك.. أو.. أو... بل لم نعن مطلقاً بالوقوف عند مستندهم فيها أو نتبع الكثير من كلامهم عنها، واكتفين، بما يحقق لنا الهدف العملى الحيوى، بشيوع فكرة التجديد، وتردد القول فيها، والانتهاء بها إلى حديث أو أثر، فيحل لنا بعد ذلك كله أن نقول فى غرضين:

أقربهما :

هو الإفادة من حياة أشهر الذين جعلوهم أعلاما على طريق التجدد المستمر.

وأبعدهما :

أن تتقرر فكرة التطور الدينى، فيمضى المخلصون إلى الحديث الآمن عن التجديد الدينى.. وتلك هى الخطة والهدف، وذلك ما نأمل أن يفسح العمر له، بعد الفراغ من الهدف الأقرب بترجمة سائر أولئك الأعلام المعدودين بتلك الترجمة التجديدية فى:

الجزء الثانى

وأوله ترجمة الغزالى المجدد:

صدر من الأعمال الكاملة للأستاذ أمين الخولي:

- ١ - من هدى القرآن في رمضان.
- ٢ - في رمضان.
- ٣ - في أموالهم.
- ٤ - من هدى القرآن - القادة والرسل.
- ٥ - مشكلات حياتنا اللغوية.
- ٦ - مالك بن أنس.

الفهرس

٣	قضايا إسلامية لماذا؟
٥	على سبيل التقديم
٩	مقدمة خطة وهدف
٢١	التجديد.. قديماً
٢٣	التجديد .. والخبرة
٢٧	ملاحظ
٣٥	التجديد حديثاً
٤٣	التجديد .. والتطور
٥١	أسس التطور في الإسلام
٥٥	فيم يكون التطور الديني؟
٦١	التطور في العقائد
٦٥	تطور العبادات
٦٩	كتاب التبة بمن يعنه الله على رأس كل فحة
٧١	رب يسر
٧٣	١- عمر بن عبد العزيز .. المجدد
٧٧	الشعور بالمسؤولية

٧٩ حرية الرأي .. والاعتقاد
٨٣ العدل الاجتماعى أو الإصلاح الثانى
٨٥ نفور من الرق
٨٧	٢- الشافعى المجدد
٩٣ منهج تفكيره
١٠٧ شخصيته الاجتماعية
١١٧	٣- ابن شريج المجدد
١٢٧	٤- أبو سهل الصعلوكى المجدد
١٢٩ تفتح الفنى
١٣٣	٥- أبو الحسن الأشعرى المجدد
١٤٥	٦- الباقلانى .. المجدد
١٤٩ (أ) ضريبة المعرفة
١٥١ (ب) حيوية الباقلانى
١٥٢ (ج) لباقة البلاقانى
١٥٥ ماذا تفيد الحياة اليوم مما قدم مجدداً القرون الأربعة
١٧٣ ختام الجزء الأول

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠٠١/٨١٣٨

I.S.B.N 977 - 01 - 7210 - 3



بين الحلم والواقع كانت مسافة زمنية ربما بدت لى
طويلة أو مختلفة ولكن الأهم أن الحلم أصبح واقعاً
لملموساً حياً يتأثر ويؤثر، وهكذا كانت مكتبة الأسرة
تجربة مصرية صميمة بالجهد والمتابعة والتطوير،
خرجت عن حدود المحلية وأصبحت باعتراف منظمة
اليونسكو تجربة مصرية متفردة تستحق أن تنتشر فى
كل دول العالم النامي وأسعدنى انتشار التجربة ومحاولة
تعميمها فى دول أخرى. كما أسعدنى كل السعادة
احتضان الأسرة المصرية واحتفائها وانتظارها وتلفها
على إصدارات مكتبة الأسرة طوال الأعوام السابقة.

ولقد أصبح هذا المشروع كياناً ثقافياً له مضمونه
وشكله وهدفه النبيل. ورغم اهتماماتى الوطنية المتنوعة
فى مجالات كثيرة أخرى إلا أننى أعتبر مهرجان القراءة
للجميع ومكتبة الأسرة هى الإبن البكر، ونجاح هذا
المشروع كان سبباً قوياً لمزيد من المشروعات الأخرى.

وما زالت قافلة التوزيع تواصل إشعاعها بالمعرفة
الإنسانية، تعيد الروح للكتاب مصدراً أساسياً وخالداً
للثقافة. وتوالى «مكتبة الأسرة» إصداراتها للعام الثامن
على التوالي، تضيف دائماً من جواهر الإبداع الفكرى
والعلمى والأدبى وتترسخ على مدى الأيام والسنوات زاداً
ثقافياً لأهلى وعشيرتى ومواطنى أهل مصر المحروسة
مصر الحضارة والثقافة والتاريخ.

سوزان مبارك

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥٠
قرش

Bibliotheca Alexandrina



0659494



مكتبة الأسرة

مهرجان القراءة للجميع